MYŚL KARAIMSKA

ROCZNIK
NAUKOWO-
SPOŁECZNY

Seria Nowa
Tom II
(1946—1947)

WYDANO Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OSWIATY I DEPARTAMENTU WYZNAN. MINISTERSTWA ADM. PUBL.

ROK XXIV WROCŁAW 1947

SKŁAD GŁÓWNY: KOMITET ORG. KARAIMSKIEGO ZWIĄZKU RELIGIJNEGO W R. P. WARSZAWA — GDAŃSK (DELEGATURA) — OPOLE ŚL. (DELEGATURA)

MYŚL KARAIMSKA

R O C Z N I K
N A U K O W O -
S P O Ł E C Z N Y

Seria Nowa
Tom II
(1946—1947)

WYDANO Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY I DEPARTAMENTU WYZNAN. MINISTERSTWA ADM. PUBL.

ROK XXIV WROCŁAW 1947

SKŁAD GŁÓWNY: KOMITET ORG. KARAIMSKIEGO ZWIĄZKU RELIGIJNEGO W R. P. WARSZAWA — GDAŃSK (DELEGATURA) — OPOLE ŚL. (DELEGATURA)

106. Drukarnia Archidiecezjalna, Wrocław, Szewska 43

JAN CZEKANOWSKI

Z zagadnień antropologii Karaimów

1. Doniosłość zagadnienia.

Karaimi, pod względem antropologicznym, są bezspornie jedną z najciekawszych grup etniczno-kulturowych, nie tylko w Europie, lecz wogóle na świecie. Od bardzo dawna wyizolowani wykrzyżowują się oni wewnątrz stosunkowo bardzo nielicznej grupy i stanowią wskutek tego obiekt nader wdzięczny dla obserwacyj nad konsekwencjami izolacji. W danym przypadku ta izolacja nie jest narzucona przez czynniki zewnętrzne — czynniki geograficzne — jak to bywa na przykład u wyspiarzy lub górali, lecz jest spowodowana przez momenty natury s o c j o l o g i c z n e j, nie narzucone człowiekowi od zewnątrz, lecz od wewnątrz, przez czynniki społeczno-organizacyjnej natury. Wskutek tego wyniki badań antropologicznych nad Karaimami mogą się przeciwstawiać przecenianiu roli środowiska fizycznego w dziejach rodzaju ludzkiego. Stąd wynikają konsekwencje o niezmiernie doniosłym znaczeniu ogólnym. Decydują one bowiem nie tylko o naszym stosunku do podstawowych zagadnień antropologii teoretycznej, lecz też dotykają również podstawowych założeń ogólnego światopoglądu. Przecież przecenianie roli środowiska, stanowiące dosyć wątpliwej wartości spadek po humanitarystach XIX stulecia, odbiło się bardzo ujemnie na rozwoju poglądów w dziedzinie kryminologii i doprowadziło do obecnej zupełnie barbarzyńskiej reakcji.

Znaczenie badań antropologicznych nad Karaimami nie ogranicza się jednak do dziedziny czystej teorii. Wyniki te posiadają też całkiem zasadnicze znaczenie przy kształtowaniu się naszych poglądów i na bardzo konkretne zagadnienia o bezpośrednich konsekwencjach praktycznych. Mam tu na myśli biologiczne konsekwencje kojarzenia się par małżeńskich pomiędzy bliskimi krewnymi. Wypadki tego rodzaju skojarzeń muszą u Karaimów zachodzić stosunkowo częściej,

aniżeli u innych składników naszej ludności. Stanowi to poprostu rachunkową konsekwencję małej liczebności tej izolującej się grupy. W poglądzie na to zagadnienie katolickie prawo kanoniczne zajmuje raczej rygorystyczne stanowisko, gdy protestanci są bardziej liberalni. W antropologicznej literaturze naukowej spotykamy się dotychczas w tej kwestii z dosyć rozbieżnymi poglądami. Zdaje się, iż ogólny wynik obserwacyj robionych w tym kierunku zmierza ku stwierdzeniu, że krzyżowanie zupełnie zdrowych linij, nawet i najbliższych krewnych, nie pociąga ujemnych skutków. Natomiast defekty ujawniają się przy krzyżowaniu osobników posiadających je w stanie utajonym. Używając wyrazu technicznego — *wymendlowują się* one wtedy. Kojarzenie się osobników, posiadających te same defekty w stanie utajonym, ma najwięcej szans realizacji przy zawieraniu małżeństw między bliskimi krewnymi. W tym świetle rygory prawa kanonicznego wyjaśniają się jako zarządzenia zabezpieczające, liczące się realnie z prawdopodobieństwami niebezpieczeństwa, oszacowanymi na podstawie dokładnej obserwacji. Stąd też dopuszczalna jest dyspensa w wypadkach odpowiednio skwalifikowanych, lecz w każdym razie jako utrudnienie, ograniczające rozmiary niebezpieczeństwa. Badanie antropologiczne Karaimów ma szczególne znaczenie przez wzgląd na to, że wchodzi tu w rachubę grupa tak nieliczna, że można ją w całości ogarnąć badaniem i prowadzić ewidencję wszystkich rodzin, czemu zwłaszcza sprzyja jeszcze fakt, że mamy tu do czynienia z ludźmi oświeconymi, mającymi zaufanie do swoich światłych kierowników, i że można liczyć, iż w tym przedsięwzięciu naukowym badani pójdą jak najdalej na rękę badającym.

Wreszcie, przechodząc do zagadnień bardziej szczegółowych, należy jeszcze podnieść, iż Karaimi interesują antropologa specjalnie przez wzgląd na to, że w Europie środkowej, co prawda na jej rubieżach wschodnich, stanowią oni grupę o najwyższym odsetku krwi B. Otóż M. G u n d e l zwrócił uwagę na to, że w klinice psychiatryczno-neurologicznej Uniwersytetu Kilońskiego osobniki o krwi B są dwukrotnie liczniej reprezentowane, niż w innych klinikach tego Uniwersytetu oraz wśród ludności zdrowej Szlezwiku. Wyłania się zatem nader ważne pytanie, czy mamy tu do czynienia ze skłonnością

do defektywności psychicznej u osobników o krwi B w ogóle, czy też z właściwością, występującą w jakichś specyficznych warunkach, panujących w gromadach o małej przymieszce krwi B. Badania nad Karaimami mogą rzucić dużo światła na to niezmiernie ciekawe zagadnienie.

Liczbę tego rodzaju przykładów szczegółowych możnaby bez trudu powiększyć przy rozpatrywaniu pogranicza antropologii i medycyny. Sam dział konstytucyj patologicznych nasuwa tu szereg kwestyj zupełnie otwartych. Nie będziemy ich przeliczaniem utrudzali czytelnika. Chodzi nam tu tylko o zwrócenie uwagi na to, że byłoby wskazane wykształcenie antropologa, którýby postawił sobie za zadanie sprawę badania antropologicznego Karaimów. Chodziłoby tu o człowieka, którýby się zdecydował na podjęcie analogicznej pracy, jaka została wykonana w stosunku do ludności polskiej, ofiarą trzydziestu lat życia, przez X. Bolesława Rosińskiego, profesora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Zbadał on bowiem około 800 rodzin ludności drobnoszlacheckiej i chłopskiej z okolicy Nasielska w powiecie pułtuskim oraz kolonistów śląskich i małopolskich, osiadłych w stanie Texas U. S. A. Należy przy tym podnieść, że przez wzgląd na całkiem szczególny charakter badanego materiału wyniki osiągnięte przy badaniu Karaimów mogłyby być znacznie ciekawsze. Dotycząc bowiem zagadnień ogólniejszego znaczenia, ten lokalny przyczynek polski umożliwiłby skontrolowanie naszych poglądów na całokształt stosunków antropologicznych Europy. Ponadto nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż przy tych nowych badaniach zostałyby uwzględnione te doświadczenia, jakie w ciągu swojej długoletniej pracy nagromadził X. Rosiński.

Oczywiście dla sprawy badań byłoby najlepiej, gdyby tym badaczem był Karaim. Dla badań nad ludnością polską było bowiem nader korzystne to, że profesor Rosiński był księdzem, cieszącym się zaufaniem badanych. Jest to zaś jednym z podstawowych warunków powodzenia badania antropologicznego. Przyśpiesza ono bowiem tok prac, gdyż zmniejsza nakład energii, wydatkowanej na zgromadzenie skłonnych do poddania się badaniu, wymagającemu niekiedy poruszania kwestyj dosyć delikatnych, przy uwzględnianiu zagadnienia płodności, a niekiedy i dziedziczności.

2. Wyniki serologiczne Michała Reichera.

Przymawiając się tak usilnie o wykształcenie antropologa Karaima, jestem bez wątpienia niezbyt delikatny, gdyż byłby on zapewne uczniem moim albo któregoś z moich uczniów. Mając jednakowoż interesy antropologii polskiej na oku, nie mogę przecież nie wypomnieć, że w stosunku do niej w ogóle, i w stosunku do reprezentantów tej nauki w Polsce, mianowicie profesora Uniwersytetu Stefana Batorego, Dra Michała Reichera, mojego kolegi uniwersyteckiego z Zurychu, Karaimi mają zupełnie szczególne zobowiązania. Wyniki naszych badań umożliwiły bowiem Karaimom przetrwanie ostatniej burzy dziejowej w latach 1940—1944. Były bowiem te wyniki tak przekonywujące, że Niemcy, jakkolwiek czerpali wiadomości z przestarzałego artykuliku w Encyklopedii Brockhausa, gdzie niesłusznie określono Karaimów jako sektę żydowską, powstałą w VIII wieku w Babilonie, dali się wreszcie jednak przekonać, że w Polsce wyznawcami tej pierwotnie semickiej religii jest obecnie już nieliczny szczep turecki o wielkiej przeszłości historycznej. Znamienną jego właściwość stanowiło zaś to, że pod względem serologicznego zróżnicowania krwi różnił się tak zasadniczo od pozostałych składników naszej ludności, że co do jego azjatyckiego charakteru antropologicznego nie można było mieć żadnych wątpliwości. Co do swojego składu serologicznego Karaimi odchylali się tak bardzo, iż w perspektywie ich składu uderzało wielkie podobieństwo Niemców do Żydów polskich, co stanowiło konsekwencję przepojenia tych ostatnich krwią ludności Frankonii, z której przez Czechy przybyli w wiekach średnich do Polski. Fakty powyższe zostały stwierdzone co do Karaimów przez badania Reichera i Gini'ego, co do pozostałych składników ludności Polski przez Jana Mydlarskiego, co do Niemców ze Szlezwiku przez M. Gundeła, co do Hindusów z Salonik przez Ludwika Hirszfelda i co do Cyganów z Baczki przez Adama Schmidta, oraz Cyganów węgierskich badanych przez Verzar'a i Weszeczky'ego.

Wyniki tych badań unaocznia poniższe zestawienie tabelaryczne. Podaje ono liczby ujmujące ustosunkowanie ilościo-

we mas dziedzicznych trzech serologicznych składników krwi, które oznaczymy symbolami AA, BB i OO, gdy symbole A, B, AB i O zachowamy dla wyników bezpośredniej obserwacji. Oznaczywszy liczebność składnika AA przez *p*, składnika BB przez *q* i składnika OO przez *r*, obliczymy te wielkości nie na podstawie wzorów bezpośrednio wynikających z założenia dziedziczności mendelistycznej:

$$p = 1 - \sqrt{B + 0}$$

$$q = 1 - \sqrt{A + 0}$$

$$r = \sqrt{0}$$

lecz na podstawie wzorów wyrównawczych, podających najprawdopodobniejsze wartości tych wielkości. Mają one postać nieco bardziej skomplikowaną, jak to widzimy poniżej:

$$p = (1 \quad \sqrt{B + 0})(1 + \frac{D}{2})$$

$$q = (1 - \sqrt{A + 0})(1 + \frac{D}{2})$$

$$r = (\sqrt{0} + \frac{D}{2})(1 + \frac{D}{2})$$

przy czym:

$$D = \sqrt{A + 0} + \sqrt{B + 0} - \sqrt{0} - 1.$$

W ten sposób otrzymujemy wartości liczbowe naszej tabeli.

Wyniki badań serologicznych

Składniki serolog.	Ich liczebność	Niemcy ze Szlezwiku	Żydzi polscy	Tubylcy woj. wileńskiego	Cyganie z Baczki	Karaimi wileńsko-trocy	Cyganie z Węgier	Hindusi żołnierze angielscy
AA	p	27.05	28.92	27.61	21.21	10.74	14.60	15.30
BB	q	9.48	13.65	14.68	19.20	22.74	25.82	28.28
OO	r	63.47	57.43	57.71	59.59	66.51	59.58	56.42
Łącznie		100.00	100.00	100.00	100.00	99.99	100.00	100,00
Liczba osobników badanych		3156	818	549	529	288	385	694

Liczby powyższego zestawienia unaoczniają różnice serologiczne, zachodzące między ludnością europejską a azjatycką. Polegają one na liczniejszym występowaniu krwi A u Europejczyków i krwi B u Azjatów. Co do krwi O nie uwydatniają się natomiast różnice skorelowane z tym przeciwstawieniem geograficznym.

Przechodząc do szczegółowego rozpatrzenia naszej tabeli, należy podnieść, że w lewej jej części zebrały się serie europejskie, obejmujące Niemców ze Szlezwiku, Żydów polskich i ludność chrześcijańską Wileńszczyzny, natomiast w prawej mamy Karaimów, Cyganów węgierskich i Hindusów hinduistów, żołnierzy walczących w salonickim korpusie ekspedycyjnym w r. 1918. Pośrednie miejsce między grupami europejską i azjatycką zajmują Cyganie serbscy z Baczki, mocno już przepojeni krwią ludności europejskiej, jak o tym najlepiej świadczy to, że jasnoocy stanowią u nich 7,3 %, a średnioocy nawet aż 31.8%. W przeciwieństwie do nich Cyganie węgierscy odchylają się pod względem składu krwi tylko nieznacznie od Hindusów, co świadczy o ich nader słabej europeizacji antropologicznej. Cyganie z Baczki unaoczniają nam zatem serologiczne konsekwencje europeizacji. Polega ona na kurczeniu się siły liczebnej składnika B i na równoległym potęgowaniu się składnika A. Stwierdzenie tego zjawiska jest

dla nas ważne, gdyż wykazujemy w ten sposób, iż Karaimi nie zostali objęci tego rodzaju procesem. Jakkolwiek zaliczyliśmy tu Karaimów do skrzydła azjatyckiego naszej tabeli, to przecież podnieść należy, że i tu zajmują oni pozycję bardzo izolowaną. Nawiązują się oni tu swoim wysokim odsetkiem krwi B, nie wykazując co prawda tak wysokiego poziomu jak Hindusi. Odcinają się jednak nie tylko od Europejczyków, lecz nawet od Hindusów i Cyganów węgierskich swoim zupełnie wyjątkowo niskim odsetkiem krwi A. Jest on prawie trzykrotnie mniejszy niż w seriach europejskich, a prawie półtorakrotnie niższy niż u Cyganów węgierskich i Hindusów.

Trzeci przejaw odrębności Karaimów stanowi bardzo wysoki odsetek krwi O. Osiąga on poziom stwierdzony u Anglików, Francuzów i Arabów. Tam jednak łączy się on z niskimi odsetkami krwi B. To zespolenie wysokich odsetków krwi B i O stanowi najbardziej charakterystyczną właściwość serologiczną Karaimów. Świadczy to bez wątpienia o daleko posuniętej mediterranizacji azjatyckiej formacji, czy też o odwrotnym przeobrażeniu formacji śródziemnomorskiej. Opierając się na wynikach badań R e i c h e r a, jak widzimy, bez trudu możemy wykazać, że Karaimi stanowią formację różniącą się z a s a d n i c z o od formacyj europejskich. Co do Żydów natomiast należy podnieść, że pod względem serologicznym reprezentują oni formację bardziej zachodnio-europejską w porównaniu z ludnością chrześcijańską Wileńszczyzny i wykazują uderzające podobieństwo do ludności niemieckiej. Jest to oczywiście dowodem, iż Żydzi, przed swoim wyizolowaniem się w ghettach, co nastąpiło dopiero z końcem zeszłego tysiąclecia, pozostawali w dosyć ścisłym kontakcie biologicznym z ludnością Niemiec środkowych (Frankonii), jak to poświadcza zresztą środkowo-niemiecki charakter żargonu oraz zastanawiający pociąg do kultury niemieckiej u narodu w ciągu wielu stuleci tak strasznie prześladowanego przez Niemców.

Po wykazaniu azjatyckiego charakteru Karaimów pod względem serologicznym, przejdziemy teraz do ich rozpatrzenia w perspektywie grup etnicznych, branych w rachubę przy badaniach porównawczych. Ograniczymy się do seryj uwzględnionych przez R e i c h e r a, uzupełniając je tylko wyni-

kiem prac Gini'ego. Są to zatem: Czuwasze, badani przez Wiszniewskiego; Karaimi krymscy, badani przez Zabołotnego; Tatarzy kazańscy, badani przez Schwartz-Nimczowicką; Krymczaki — drobny mozaiczny szczep turecki z Krymu, odróżniany od Karaimów przez ich badacza— Zabołotnego, który badał obydwie te grupy etniczne; Tatarzy krymscy, badani przez Besedina, a ponadto Żydzi rosyjscy, badani przez Rubaszkina-Dermanna. Po przeliczeniu tych wyników przy pomocy powyżej podanego wzoru wyrównawczego i ich uszeregowaniu w kolejności odpowiadającej podobieństwom składów serologicznych otrzymujemy poniższe zestawienie:

Biegunowa przeciwstawność Karaimów polskich i Żydów w perspektywie tureckich składów serologicznych.

Składniki serolog. i ich liczebności		Karaimi wileńsko-troccy	Czuwasze	Karaimi krymscy	Tatarzy kazańscy	Krymczaki	Tatarzy krymscy	Żydzi rosyjscy	Żydzi polscy
AA	p	10.74	18.06	21.15	24.59	27.16	32.56	28.62	28.92
BB	q	22.74	23.45	18.29	23.79	25.93	20.24	16.37	13.65
OO	r	66.52	58.49	60.56	51.62	46.91	47.20	55.01	57.43
Liczba os.		288	951	373	500	500	1.631	383	818

W zestawieniu powyższym uderza nas przede wszystkim biegunowe przeciwstawienie się Karaimów Żydom. Żydzi, a w szczególności Żydzi polscy, reprezentują tu pod względem serologicznym Europę, Karaimi natomiast Azję. Należy przy tym podnieść, iż konsekwentnymi Azjatami, to znaczy takimi, u których siła liczebna krwi B przewyższa krew A, są tylko Karaimi polscy i Czuwasze. Mimo tej drobnej różnicy, świadczącej o pewnej, jakkolwiek dosyć słabej, europeizacji serologicznej, do Czuwaszów i Karaimów nawiązują się bardzo ściśle Tatarzy kazańscy oraz z nimi zespoleni Krymczacy, których widocznie mozaizm uchronił od tych przeobrażeń, którym ulegli Tatarzy krymscy. Ci wykazują bowiem zupeł-

nie zagadkowe przepojenie krwią A (domieszka Gotów?). Jest przy tym rzeczą znamienną, że Żydzi rosyjscy odchylają się nie w kierunku Tatarów krymskich, lecz kazańskich albo Krymczaków. Mielibyśmy tu zatem wskazówkę że istoty odrębności Litwaków, tak żywo odczuwanej przez polskich Żydów, należy szukać w domieszce krwi szczepów tureckich, zajmujących ongi stepy południowo-wschodniej części naszego kontynentu, a które zazwyczaj oznaczamy jako Tatarów.

Jako wynik bardzo ogólnego znaczenia w świetle tu podanych analiz serologicznych zarysowuje się już wyraźnie fakt, że ten zespół szczepów tureckich, których szczątki zachowały się do naszych czasów, a które nie zostały jeszcze systematycznie ujęte ani przez antropologów, ani nawet przez językoznawców, nie mówiąc już o etnografach, tworzyły nie tak dawno jeszcze zwartą całość, wyróżniającą się swoimi właściwościami serologicznymi. Obecnie, na podstawie tu podanych wyników, można już twierdzić, że do tego zespołu tureckiego należeli, prócz Karaimów i Czuwaszów, również Tatarzy kazańscy i Krymczacy. Jeśli się zaś uwzględni od dawna podnoszone bliskie pokrewieństwo dawnych tureckich Bułgarów z Czuwaszami, to należy się liczyć z prawdopodobieństwem, że tu należeli nie tylko dawni tureccy Bułgarzy, lecz również i Bułgarzy nadwołżańscy. W tych warunkach zbadanie drobnych szczątków szczepów tureckich, zamieszkujących Dobrudżę i sąsiednią część Bułgarii urasta do rozmiarów bardzo aktualnego zagadnienia naukowego.

Jak widzimy, właściwe ujęcie wyników badań serologicznych dostarczyło bardzo ważnego przyczynku do antropologii południowego wschodu naszego kontynentu. Pozwoliło bowiem na wykazanie osadu pozostawionego przez najazdy tureckich szczepów koczowniczych. Nie dawały się one dotychczas ująć morfologom, gdyż głównym składnikiem tych późnych najazdów był element laponoidalny, nieomal od paleolitu wchodzący w skład ludności europejskiej i to nie tylko na wschodzie.

W świetle naszego wyniku staje się oczywista bezpodstawność zastrzeżeń, robionych w stosunku do wyników serologicznych, przez S. Weissenberga, w przedmowie do pracy S. Zabołotnego, a podtrzymanych przez St. Wur-

zingera, omawiającego tę pracę w czasopiśmie „Anthropologischer Anzeiger". Oczywiście wobec wielkiej łatwości fabrykowania pozycyj bibliograficznych serologią zajmowało się wielu niepowołanych, którzy dostarczyli dosyć wątpliwych przyczynków. Z faktem tym należy się naturalnie poważnie liczyć. Pod tym względem serologia nie jest jednak terenem szczególnie zagrożonym.

Kończąc omawianie wyników badań serologicznych, jako najważniejszą właściwość tych osiągnięć należy podkreślić raz jeszcze zupełną niezależność składu serologicznego gromad ludzkich od wpływu środowiska fizycznego. Nie ulega on przeobrażeniom w gromadach izolowanych, nie wykrzyżowujących się z ludnością, wśród której mieszkają. Klasycznym przykładem tego rodzaju są Karaimi, mieszkający na Wileńszczyźnie od końca XIV wieku, a różniący się zarówno od chrześcijańskiej ludności tej dzielnicy, jak też i od Żydów, co do swojego składu serologicznego tak bardzo, iż trudno przypuszczać, by ta różnica kiedyś jeszcze większą być mogła. Unaoczniliśmy tu ponadto, że Karaimi pod tym względem nie są bynajmniej wyjątkiem. Analogiczne przejawy skrajnego konserwatyzmu serologicznego stwierdzamy również u niektórych gromad Cyganów. Tak na przykład Cyganie węgierscy, badani przez Verzara i Weszeczky'ego, mieszkający na Węgrzech przypuszczalnie nie krócej, niż Karaimi na Litwie, pozostali co do swojej krwi takimiż typowymi Hindusami, jak sepoje indyjscy walczący pod Salonikami. Tego wyniku co do Cyganów nie należy jednak generalizować, gdyż Cyganie z Baczki, badani przez Schmidta, ulegli już bardzo daleko posuniętemu wykrzyżowaniu z ludnością, wśród której mieszkają.

3. Analizy antropologiczne Salomona Czortkowera.

Wyizolowanie się Karaimów, stanowiące zresztą zasadniczy warunek utrzymania się drobnej grupy, zabezpieczającej się w ten sposób przed rozpłynięciem się w otaczającym środowisku antropologicznym, musiało nastąpić dopiero w czasach późniejszych, gdy to wyznanie zatraciło swój pierwotny rozmach ofensywny, jednający jej prozelitów. Bez wątpienia nie był on nigdy zbyt wielki, gdyż Karaimi, w przeciwień-

stwie do innych semickich religij, jak na przykład do — nie o wiele od ich wyznania starszego — islamu, nigdy nie byli zbyt liczni. O tym jednak, że posiadali kiedyś ducha apostolskiego, świadczy jednakowoż bardzo wymownie fakt, że zdołali oni nawrócić turecki szczep Chazarów, czy też raczej może tylko jego wyższe warstwy. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż w tej właśnie postaci karaimskiej został przez Chazarów przyjęty mozaizm.

Zresztą wiadomość o nawróceniu Chazarów nie jest bynajmniej jedynym dowodem, że dawniej Karaimi nie żyli w takim odosobnieniu biologicznym, jak to ma miejsce obecnie. Świadczą o tym bardzo wymownie różnice w składzie rasowym, zachodzące między lokalnymi grupami Karaimów. Unaoczniają je liczby poniższego zestawienia, które zawdzięczam mojemu oddanemu współpracownikowi, nieodżałowanej pamięci Dr-owi Salomonowi Czortkowerowi. Podają one wyniki jego analiz.

Zestawienie wyników analitycznych

SKŁADNIKI	Rasa nordyczna	Rasa śródziemnomorska	Rasa armenoidalna	Rasa lapanoidalna	Typ orientalny	Typ mediterranoidalny
	%	%	%	%	%	%
Lezgini-Arczyni	5.6	7.6	56.4	30.2	—	—
Karaimi krymscy — żywi	2.6	9.6	44.8	23.5	20.0	—
Karaimi krymscy — czaszki	5.0	11.5	40.0	22.0	21.5	—
Chazarzy	3.4	15.0	30.0	51.6	—	—
Karaimi Wileńsko-Troccy	10.5	22.0	23.0	22.5	22.5	—
Alani VIII-IX wieku	24.4	36.3	23.9	15.4	—	—
Karaimi Łuccy	8.8	39.3	17.8	16.1	17.8	—
Karaimi z Egiptu	5.6	44.7	10.8	—	24.6	15.2
Żydzi z Jemenu	—	41.3	7.0	—	40.0	12.6
Żydzi z Egiptu	5.4	24.5	13.0	5.9	40.0	12.0
Spaniole z Jerozolimy	6.5	22.6	14.9	7.5	48.3	—

Otóż widzimy tu, że trzy zbadane grupy Karaimów: polska, krymska i egipska posiadają tak odmienne struktury antropologiczne, iż nie ulega żadnej wątpliwości, że wytworzyły się one wskutek wchłaniania ludności obcej o bardzo odmiennym składzie rasowym. Charakterystyczny zaś rys wspólny tym trzem grupom stanowi to, że posiadają one około 20 % typu orientalnego, składnika charakterystycznego dla Semitów. Pod względem antropologicznym są oni zatem bardziej „semiccy“ czyli „orientalni“ od Aszkenazim, to znaczy od kontynentalnych, czyli według terminologii niemieckiej wschodnich Żydów europejskich, do liczby których należą oczywiście i Żydzi polscy.

Odsetki pozostałych składników antropologicznych wykazują natomiast w poszczególnych grupach Karaimów bardzo daleko idące rozbieżności. Tak na przykład składnik mediterranoidalny i z nim organicznie zespolona, domieszka czarna występują tylko u Karaimów egipskich, którzy nie posiadają znowu domieszki elementu laponoidalnego i stanowią pod tym względem wyjątek. Te dwie zasadnicze różnice odcinają Karaimów egipskich od Karaimów mieszkających w Europie. Wobec tego zaś, że ci ostatni stanowią formacje późniejsze, a element laponoidalny nie jest reprezentowany u ludności Mezopotamii, skąd się Karaimi wywodzą, to ten wynik antropologiczny uzasadnia przypuszczenie, że Karaimi egipscy pod względem antropologicznym stanowią formację bardziej archaiczną.

Pozostałe trzy składniki antropologiczne: armenoidalny, śródziemnomorski i nordyczny wykazują tak zasadnicze rozbieżności, iż w jednych grupach są cztery razy liczniejsze, niż w innych. Najsłabsza jest przy tym domieszka nordyczna, najliczniej reprezentowana u Karaimów polskich. Jednakowoż i u nich jest ona znacznie mniejsza niż u Torków, czy też Kumanów w XI wieku. Tam bowiem europeizacja antropologiczna jest już dosyć daleko posunięta, jakkolwiek jest jeszcze daleka od stanu osiągniętego obecnie przez Węgrów. Liczby naszej tabeli pozwalają nam ponadto stwierdzić, iż nie może być mowy o tym, by Karaimi, tak polscy, jak i krymscy, byli pod względem antropologicznym identyczni z Chazarami. Różnią się od nich bowiem zasadniczo przymieszką składnika

orientalnego, charakterystycznego dla Semitów. Co do pozostałych składników antropologicznych, obydwie te grupy wykazują jednakowoż ustosunkowanie ilościowe dosyć podobne do stwierdzonego u Chazarów. Można to zaś tłumaczyć jedynie w ten sposób, że w skład obydwu tych formacyj karaimskich Chazarzy weszli w tak poważnej ilości, że możnaby ich uważać za podstawę antropologiczną, lub przynajmniej za składnik równorzędny drugiej podstawowej komponencie etniczno-antropologicznej. W świetle faktów tu przytoczonych staje się zupełnie oczywiste, że komponenta chazarska, tak istotna dla Karaimów polskich i krymskich, zupełnie nie wchodzi w rachubę dla Karaimów egipskich.

Przyjęcie Chazarów za podstawę antropologiczną Karaimów europejskich wyjaśnia nam równocześnie stosunek, zachodzący między Karaimami krymskimi i polskimi. Nie jest on bynajmniej tak prosty, by Karaimów polskich można było uważać za filiację Karaimów krymskich, przeobrażoną wskutek infiltracji krwi ludności autochtonicznej Wileńszczyzny. Ich skład rasowy świadczy bowiem, że odosobnienie się biologiczne Karaimów nastąpiło jeszcze przed ich osiedleniem się na Litwie, to znaczy przed końcem XIV wieku. Nie wykazują oni bowiem śladów przesunięcia się składu rasowego w kierunku autochtonicznej ludności Wileńszczyzny. Karaimi krymscy są natomiast bardzo wyraźnie, w porównaniu z Chazarami, przesunięci w kierunku ludności północno-wschodniego Kaukazu. W naszej tabeli ludność ta jest reprezentowana przez Lezginów ze szczepu Arczynów. Tą domieszką tłumaczy się zarówno spotęgowanie składnika armenoidalnego, wybijającego się u nich na miejsce naczelne, jak też i osłabienie ilościowe składników laponoidalnego i śródziemnomorskiego, które spadają przybliżenie do połowy.

Wynik zupełnie odmiennego przeobrażenia stanowią natomiast Karaimi p o l s c y. Stwierdzamy tu spotęgowanie domieszek nie tylko nordycznej, lecz też i śródziemnomorskiej, przy równoczesnym osłabieniu ilościowym składnika armenoidalnego. Tak poważnego wzmożenia domieszki śródziemnomorskiej nie mogła oczywiście spowodować domieszka krwi ludności autochtonicznej Wileńszczyzny. Mógł to być zatem tylko efekt oddziałania jakiegoś innego, egzotycz-

nego wkładu. W pierwszym rzędzie musi tu być brany w rachubę ten wkład, który przyniósł domieszkę składnika orientalnego. Byłaby to zatem formacja antropologiczna o składzie podobnym do ludności Mezopotamii, gdzie masę ludności stanowią dwa bodaj zupełnie równorzędne składniki: śródziemnomorski i orientalny. Formację tego rodzaju uwzględniliśmy w naszej tabeli podając skład rasowy Żydów z Jemenu, co do których zostało stwierdzone, iż różniąc się poważnie od Arabów z Jemenu, wykazują uderzające podobieństwo do arabskich fellachów z okolic Babilonu. Nie ulega zatem wątpliwości, że doszliśmy tu do uchwycenia komponenty charakterystycznej dla Karaimów pierwotnych, wywodzących się z Babilonu, gdzie wyodrębnili się w VIII wieku naszej ery jako osobne wyznanie.

Wobec tego, że ta sama komponenta weszła również w skład Karaimów krymskich, staje się oczywiste. iż do składu Karaimów polskich musiało ponadto dojść jeszcze jedno nawarstwienie, które spotęgowało domieszkę nordyczną, nie osłabiło domieszki śródziemnomorskiej i zredukowało odsetki elementu armenoidalnego, a zatem zadecydowało o odrębności antropologicznej Karaimów polskich. Otóż najprawdopodobniejszą wydaje mi się hipoteza, że to nawarstwienie stanowiła infiltracja krwi późno-irańskiej ludności stepowej w rodzaju Alanów VIII—IX wieku, analizowanych przez Rościsława Jendyka. Wykazując tak wyraźny wpływ infiltracji późno-irańskiej u Karaimów polskich, nie możemy jednak nie liczyć się ze stosunkowo bardzo drobną domieszką krwi ludności autochtonicznej na Wileńszczyźnie. Przemawiałaby za tym, być może, różnica składu rasowego, uwydatniająca się przy porównywaniu składu rasowego Karaimów trocko-wileńskich z łuckimi. Nie można jednak na tej podstawie twierdzić, by pierwsi byli bardziej zeuropeizowani, jakkolwiek jeśli uwzględnimy domieszkę nordyczną, wydaje się to słusznym. W sprzeczności z tą oceną pozostaje jednakowoż fakt, że wzmożeniu domieszki nordycznej towarzyszy spotęgowanie składnika orientalnego. Ze względu na te rozbieżności należy się zatem liczyć z ewentualnością, iż odrębność Karaimów łuckich leży w granicach statystycznego przypadku. Wynik dotyczy przecież bardzo drobnej grupy

4. Hipotetyczne przeobrażenia antropologiczne Karaimów.

Najistotniejszy wynik rozpatrzenia struktury rasowej Karaimów w szerszej perspektywie antropologicznej stanowi hipoteza, że obydwie ich grupy europejskie, tak krymska jak i polska, stanowią rezultat dalszej ewolucji składu rasowego Chazarów, których podstawowe przeobrażenie zostało spowodowane przez nawarstwienie się komponenty, która spowodowała nie tylko religijną, lecz częściowo też i antropologiczną semityzację. Późniejszą fazę tego procesu stanowiła infiltracja krwi o charakterze północno-wschodnio kaukaskim (Lezgini-Arczyni) u przodków Karaimów krymskich, oraz krwi o charakterze późno-irańskim (Alani VIII — IX w.) u przodków Karaimów polskich.

Jeśli się zważy, że z końcem I tysiąclecia najazdy ludów tureckich (Pieczyngów, Kumanów) nie tylko zniszczyły państwo Chazarów i spowodowały wycofanie się słowiańskich kolonistów, lecz też wymiotły Węgrów i szczepy irańskie ze stepów czarnomorskich, to przez wzgląd na utrzymanie się bardzo wyraźnych śladów infiltracji krwi tych ostatnich u polskich Karaimów, można przypuszczać, iż w łączności z tą katastrofą polityczną nastąpiło ostateczne wykrystalizowanie się Karaimów europejskich, oraz ich zasklepienie się biologiczne.

Nie przesądzając zupełnie kwestii, jakim szlakiem przybyli Karaimi do stepów Europy wschodniej i Krymu, jakkolwiek można przypuszczać, iż był to wielki szlak handlu wschodniego, którym monety arabskie docierały do Skandynawii, można przecież twierdzić, że teraźniejsi Karaimi europejscy posiadają zupełnie odmienną strukturę antropologiczną od apostołów tego wyznania, o których wiemy, iż wywodzą się z Babilonu. Przez wzgląd na to musi się tu nasunąć pytanie, czy w tej, pod względem antropologicznym, dawnej lub też może tylko mało zmienionej postaci nie dochowała się ona aż do naszych czasów u Karaimów egipskich. Jest to przypuszczenie o poważnych szansach prawdopodobieństwa przez wzgląd na to, że w czasach dawniejszych Egipt, a właściwie Kair, był ich bardzo ważnym ośrodkiem.

W łączności z powyższym postawieniem kwestii należy podnieść, iż Karaimi egipscy wykazują uderzające podobień-

stwo, co do swojej struktury antropologicznej z Żydami z Jemenu. Są oni do nich znacznie podobniejsi, niż do Żydów egipskich. Ci są bowiem dosyć typowymi Spaniolami, jakkolwiek nieco przeobrażonymi dzięki lokalnej przymieszce mediterranoidalnej, wraz z organicznie z nią zespolonym elementem czarnym. Czy ta spaniolizacja Żydów egipskich jest przeobrażeniem wtórnym, a domieszka mediterranoidalna posiada charakter rezidualny, czy też wchodzi tu w rachubę przeobrażenie odwrotne, tego nie wiemy jeszcze. W każdym razie domieszka mediterranoidalna stanowi właściwość wspólną Karaimom egipskim, Żydom z Jemenu i Żydom egipskim.

Pytanie, czy domieszka mediterranoidalna stanowi charakterystyczną właściwość pierwotnych Karaimów, nie jest jeszcze wyjaśnione. W Egipcie może ona oczywiście stanowić infiltrację lokalną przez wzgląd na jej występowanie u Żydów egipskich. Bardzo ważnym argumentem, przemawiającym za jej pierwotnością, byłoby bez wątpienia stwierdzenie przynajmniej śladów tego składnika u Karaimów europejskich. Niestety w dotychczasowych badaniach nie liczono się z tą ewentualnością w sposób odpowiedni. Wyróżnienie składnika mediterranoidalnego w gromadach ludzkich nie jest bynajmniej rzeczą łatwą, gdyż wykazuje on wielkie podobieństwo do elementu śródziemnomorskiego, z którego, wskutek skrzyżowania z rasą czarną, przypuszczalnie kiedyś powstał.

W każdym razie fakt występowania domieszki mediterranoidalnej u Żydów z Jemenu może być uważany za poważną wskazówkę, przemawiającą za pierwotnością tej domieszki u Karaimów w ogóle. W takim zaś razie należało by liczyć się z tym, że odrębność Karaimów egipskich, w porównaniu z innymi grupami tego szczepu, jest spowodowana przez to, iż u nich pierwotna struktura antropologiczna dochowała się lepiej aniżeli gdzie indziej. Prawdopodobieństwo tego przypuszczenia podnosi bowiem bardzo fakt ich tak wielkiego podobieństwa antropologicznego do Żydów z Jemenu, z którymi może ich łączyć tylko węzeł wspólnego babilońskiego pochodzenia.

Na jednym z lwowskich posiedzeń naukowych Towarzystwa Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie zwracałem uwagę na to, że Żydzi z Jemenu różnią się swoim

składem rasowym zupełnie zasadniczo od Arabów Jemenitów, wśród których mieszkają, a posiadają natomiast zupełnie identyczną strukturę rasową z arabskimi fellachami z okolic Babilonu. Podkreślając ten bardzo ciekawy fakt wyraziłem przypuszczenie, że ta tak odrębna grupa żydowska reprezentuje przypuszczalnie potomków tych Żydów, którzy z niewoli babilońskiej nie powrócili do Palestyny i zlali się biologicznie ze swoim środowiskiem antropologicznym, to znaczy ulegli temu procesowi, który w Niemczech posunął się bardzo daleko w drugiej połowie I tysiąclecia naszej ery i dopiero z jego końcem, gdy nastąpiła izolacja Żydów w ghettach, został zahamowany. Przypuszczenie to nie spotkało się z zastrzeżeniami hebraistów obecnych na tym zebraniu.

Jeśli się zatem zważy, że Karaimi skrystalizowali się jako odrębna grupa na terenie Babilonu, a Żydzi tamtejsi swoim składem rasowym nie różnili się od ludności miejscowej, to należy przypuszczać, że i oni posiadali takąż samą strukturę rasową. Stąd podobieństwo antropologiczne Karaimów egipskich do Żydów z Jemenu. Cały ten splot faktów przemawia przy tym bardzo wymownie za przypuszczeniem, że Żydzi z Jemenu są potomkami Żydów babilońskich, dopiero przez późniejsze burze dziejowe przerzuconych do Jemenu.

Nasze rozważania antropologiczne doprowadzają nas tu do nader prostego wytłumaczenia obecnego zróżnicowania antropologicznego poszczególnych grup Karaimów. Pierwotnie identyczni z ludnością okolic Babilonu Karaimi ulegli stosunkowo niewielkim przeobrażeniom antropologicznym w grupie egipskiej. Można przy tym przypuszczać, że przeobrażenia te szły w kierunku ludności koptyjskiej (chrześcijańskiej), a nie w kierunku muzułmańskiej. Składnik orientalny uległ bowien zniżce przede wszystkim na rzecz składników nordycznego śródziemnomorskiego i mediterranoidalnego. Grupy przybyłe do Europy uległy tam natomiast znacznie głębszym i zupełnie odmiennym przeobrażeniom, o których mówiliśmy już poprzednio. Wszystkie grupy karaimskie stanowią właściwie r e l i k t y antropologiczne, przez izolację zatrzymane w swoich procesach ewolucyjnych. Stanowiąc konsekwencje przeobrażeń antropologicznych grupy pierwotnej, nie pozostają one w stosunku tak prostym, by jedne można było uważać za

dalsze fazy rozwojowe innych. Są one wynikiem różnicowania się. Grupy europejskie pozostawały przy tym dłużej w łączności, odchyliwszy się dawniej od egipskiej.

5. Zakończenie. Uwagi ogólne.

Ujęcie stanu zagadnienia antropologii Karaimów dałem tu w tej postaci, jaką posiadało ono z końcem roku akademickiego 1938/9, gdy przygotowywałem III wydanie mojej książki: „Człowiek w czasie i przestrzeni". W drugim wydaniu tej książki została podana wtedy uwzględniona tu literatura przedmiotu.

Obecnie, pisząc to ujęcie, nie byłem w stanie uwzględnić nowszej literatury. Nie wiem nawet, w jakiej postaci ukazały się wyniki badań, które przy pomocy moich uczniów zostały wykonane przez Dyrektora Włoskiego Urzędu Statystycznego, profesora Corrado G i n i. Znam je tylko z recenzji. Było to zdjęcie antropologiczne zakrojone na wielką skalę, którym chciano objąć wszystkich w ogóle Karaimów, przy czym kładziono wielki nacisk na badania serologiczne. Niestety włoscy członkowie ekipy badawczej nie posiadali szczególnych kwalifikacyj naukowych i w całym przedsięwzięciu panował duch biura statystycznego, pracującego mechanicznie, w atmosferze dyscypliny biurowej, a nie koleżeńskiej współpracy, stanowiącej jeden z podstawowych warunków owocnej pracy naukowej. Jednym słowem było to wielkie przedsięwzięcie, ożywione jednak zupełnie innym duchem, niż Ekspedycja księcia Adolfa Fryderyka Meklemburskiego, gdzie miałem możność tak dużo zrobić dla wyjaśnienia zagadnień etnograficznych, językowych i antropologicznych Afryki środkowej. Z tych względów nie przypuszczam, by wyniki prac ekspedycji włoskiej mogły przynieść uzupełnienia tego rodzaju, któreby zmuszały do modyfikowania tu danego schematycznego ujęcia, na korzyść którego prostota przemawiać musi.

Oczywiście zdaję sobie sprawę z wielkich niedociągnięć naszkicowanego tu obrazu. Przede wszystkim nasuwać się tu muszą pewne wątpliwości łączące się z tym, że Karaimi polscy zachowali tak bardzo azjatycki skład serologiczny przy tak daleko posuniętym przepojeniu krwią późno-irańskiej ludności

stepów czarnomorskich w rodzaju Alanów, jak to stwierdzają wyniki analizy antropologicznej, opartej na cechach morfologicznych. Oczywiście przy dyskutowaniu zagadnienia Karaimów z Niemcami było mi bardzo na rękę, że mogłem się oprzeć na pracy prof. Michała Reichera ogłoszonej przed wojną, jeszcze w r. 1932 i dyskutowanej na Zjeździe Polskich Lekarzy i Przyrodników w Poznaniu, na którym nie byłem obecny. W dyskusji przeprowadzanej z Niemcami w r. 1942 we Lwowie nie podnosiłem oczywiście tych wątpliwości, a podkreślałem natomiast, że przepojenie Karaimów krwią Alanów stanowi dowód, iż ci epigoni Scytów nie odpłynęli w całości ze stepów na Kaukaz, lecz częściowo zostali wchłonięci przez najazd szczepów tureckich i to tłumaczyłoby nam teraźniejszą „tatarszczyznę“ Karaimów. Na fakt ten zwracałem szczególną uwagę przez wzgląd na stosunek Niemców do Tatarów, jako do części Muzułmańskiego Wschodu. Z tych samych względów identyczne stanowisko zajął ówczesny naczelnik lwowskiej ekspozytury Ostinstytutu, Doc. Dr Hans Niemann, Ślązak z okolic Niemczy, urodzony co prawda w Hamburgu, za swoje kontakty z Polakami zesłany w charakterze prostego szeregowca na front włoski, skąd przeszedł do Wojska Polskiego.

Druga sprawa również nie całkiem jasna, to zagadnienie ewentualnej niezmienności składu rasowego Karaimów, spowodowanej ich izolacją biologiczną. Otóż rzeczywiście od stuleci Karaimi nie wchłaniali u nas krwi obcej, poza stosunkowo nielicznymi związkami małżeńskimi, zawieranymi z Karaimami krymskimi. Tracili oni jednakowoż dosyć dużo ludzi uzdolnionych wskutek tego, że korzystając dawniej w Rosji z przywilejów ludności prawosławnej dochodzili tam do stanowisk i żenili się z chrześcijankami. Były to jednostki dla wspólnoty karaimskiej stracone i te straty, przy małej liczebności Karaimów, mogłyby powodować przesunięcia w składzie rasowym, gdyby pewne składniki wykazywały wyraźniejszą tendencję do dezertowania z karaimskiego partykularza. Gdyby tymi uzdolnionymi dezerterami były osobniki o krwi A, to mielibyśmy tu najprostsze wyjaśnienie zupełnie wyjątkowo azjatyckiego charakteru serologicznego Karaimów polskich i jego rozbieżności z ich składem rasowym, ujętym na podstawie właściwości morfologicznych.

Z możliwościami tego rodzaju procesów selekcyjnych musimy się bardzo poważnie liczyć. Jeszcze w r. 1898 Benedykt Dybowski zwracał uwagę na to, że Żydzi występujący z gmin wyznaniowych nie posiadają na ogół typu charakterystycznego dla Żydów. Mam wrażenie, iż proces tego rodzaju zróżnicował antropologicznie Koptów i Muzułmanów w Egipcie. Tych ostatnich cechuje znacznie wyższy odsetek typu orientalnego, charakterystycznego dla Semitów, gdy natomiast Koptowie wykazują większe podobieństwo do Egipcjan okresu predynastycznego, to znaczy, iż są bardziej śródziemnomorscy. Okazuje się, iż wygląda tak, że bardziej semicka religia — islam — posiadała większą siłę atrakcyjną w stosunku do semickiego składnika ludności egipskiej. Wskutek tego islamizacja spowodowała w Koptach regenerację starego podłoża, przeobrażonego przez oddziaływanie kultury staroegipskiej. Są to zagadnienia niezmiernie ciekawe. Niestety wiemy o nich zbyt mało, by się móc zdobyć na jakieś pozytywne twierdzenie. Odpowiednie zbadanie Karaimów posunęłoby wyjaśnienie tych zagadnień bez wątpienia bardzo poważnie naprzód.

Lublin, 19. I. 1947.

BIBLIOGRAFIA.

1. BERNSTEIN F.: Zusammenfassende Betrachtungen über die erblichen Blutstrukturen beim Menschen. Zeitschrift für induktive Abstammungs- und Vererbungslehre 1925, T. XXXVII.
2. BERNSTEIN F.: Variations- und Erblichkeitsstatistik. Handbuch der Vererbungswissenschaft 1929, T. IC.
3. CZEKANOWSKI J.: Człowiek w czasie i przestrzeni 1937, Wyd. II, s. 175-177, 275. Trzaska, Evert i Michalski: Biblioteka Wiedzy.
4. CZORTKOWER S.: obacz Czekanowski.
5. GINI C.: I Caraimi di Polonia e Lituania. Genus. II. Roma 1936. s. 1-56. (na podstawie recenzji: S. Szapszał, Myśl Karaimska 1939, Z. XII, s. 111—112).
6. GUNDEL M.: Einige Beobachtungen bei der Rassenbiologischen Durchforschung Schleswig-Holsteins. Klinische Wochenschrift Rocznik V, Nr. 26, s. 1186.

7. HALBER W. und J. MYDLARSKI: Untersuchungen über die Blutgruppen in Polen. Zeitschrift für Immunitätsforschung und experimentelle Therapie 1925, T. XLIII.

8. HIRSZFELD L.: Konstitutionsserologie und Blutgruppenforschung. Berlin 1928. J. Springer.

9. IKOW C.: Neue Beiträge zur Anthropologie der Juden. Archiv für Anthropologie 1884, T. XV, s. 369-378.

10. MYDLARSKI J.: obacz Halber.

11. REICHER M.: Sur les groupes sanguines des Caraïmes de Troki et de Wilno. Anthropologie (Praha) 1932, T. X. s. 259-267.

12. REICHER M.: Grupy krwi u Karaimów Trockich i Wileńskich. Przegląd Antropologiczny 1933, T. VII, s. 104.

13. SCHMIDT A.: Blutgruppenuntersuchungen an Zigeunern der Batschka. Zeitschrift für Rassenphysiologie 1931, T. III, s. 14-19.

14. TALKO-HRYNCEWICZ J.: Karaimi v. Karaici Litewscy. Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnologiczne. 1904, T. VII, s. 44-100. Akademia Umiejętności.

15. WEISSENBERG S.: Die Jemenitischen Juden. Zeitschrift für Ethnologie 1909, T. XLI, s. 309-327.

16. WEISSENBERG S.: Zur Anthropologie der nordafrikanischen Juden. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 1912, T. XLII, s. 85-102.

17. WEISSENBERG S.: Karaimy i Krymczaki s antropołogiczeskoj toczki zrenija. Russkij Antropołogiczeskij Żurnał 1912, T. VIII, Nr. 4, s. 38-56.

18. ZABOŁOTNYJ S. S.: Die Blutgruppen der Karaimen und Krimtschaken. Rec. St. Wurzinger: Anthropologischer Anzeiger 1929, Rocznik VI, s. 128.

ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI

Terminologia muzułmańska a tradycje nomadów w słownictwie karaimskim

I

Język karaimski był niejednokrotnie przedmiotem badań językoznawców turkologów. Już szwedzki orientalista siedemnastowieczny, Gustaw Lillieblad - Peringer, profesor języków wschodnich na uniwersytecie w Upsali, zainteresował się tym językiem, odbywając na zlecenie króla Karola XI naukową podróż do Karaimów polskich. W sprawozdaniu z r. 1691 Peringer podał próbkę języka karaimskiego (dialektu trockiego) oraz w następujących słowach określił jego charakter: *„lingua illis (Karaitarum) materna est Tartarica sive potius Turcica, qua etiam libros sacros explicant“*. W wieku XVIII wspomina o Karaimach ks. Jędrzej Kitowicz w „Opisie obyczajów i zwyczajów“, w rozdziale „O wiarach, jakie były w Polszcze za Augusta III“: „trzecia wiara później z T u r e c k i e g o państwa wprowadzona w małej liczbie... Karaimów“. Sami oni zresztą określają mowę, którą się posługują, mianem języka tureckiego. W memoriale do Sejmu Wielkiego z r. 1790 Karaimi łuccy dobitnie stwierdzają: „pisma hebrajskiego tylko do religii używamy, a między nami t u r e c k i e g o języka... Język t u r e c k i doskonale posiadając, często podczas wojen Rzeczypospolitej z Turkiem dogodni byliśmy wojskom polskim...“

Właściwe badanie języka karaimskiego przypada jednakowoż dopiero na XIX stulecie. Poczynając od studiów Tadeusza Czackiego i jego „Rozprawy o Karaimach“ (1808), w której uczony autor wspomina o języku tureckim Karaimów i obyczajach orientalnych tego ludu, — po przez licznych pisarzy, podróżników (np. angielski misjonarz Henderson lub „piewca Litwy“ Syrokomla) Karaimi w Polsce i ich język za-

czynają zajmować coraz pocześniejsze miejsce w literaturze etnograficzno-językoznawczej, aż mową karaimską jako szacownym reliktem językowym zainteresował się założyciel nowoczesnej szkoły turkologicznej w orientalistyce rosyjskiej, członek Akademii Nauk w Petersburgu, W. Radłow. Rezultatem jego badań w terenie (wycieczka naukowa do Łucka i Trok w r. 1887) było wykorzystanie m. inn. materiału leksykalnego przekładów karaimskich niektórych ksiąg kanonicznych w Radłowskim słowniku narzeczy tureckich (cztery tomy).

Zasługa wszechstronnego i naukowego opracowania języka karaimskiego przypadła w udziale polskiej orientalistyce. Nazwiska ś. p. Jana Grzegorzewskiego i prof. Tadeusza Kowalskiego, autora „Tekstów karaimskich" są nierozerwalnie związane z historią prac karaimoznawczych. Zwłaszcza wyniki studiów T. Kowalskiego z zakresu dialektologii kipczacko-kumańskiej, w których tak wielokrotnie podnoszono znaczenie języka karaimskiego dla badań turkologicznych, przyjęły się w nauce europejskiej. Liczne prace uczonych niemieckich (przed wojną, np. prof. W. Bang prowadził wykłady języka karaimskiego na uniwersytecie w Berlinie w semestrze zimowym r. 1930), węgierskich, duńskich, rosyjskich, tureckich — uwzględniały w szerokim zakresie wyniki studiów, prowadzonych przez orientalistów polskich nad językiem karaimskim.

Zwracano szczególnie uwagę na zasób leksykalny tego języka i jego archaiczność. Cały szereg wyrazów, do dziś dnia występujący w języku Karaimów polskich, jest nieznany z innych żywych dialektów grupy tureckiej, poświadczony natomiast jest w starszych zabytkach językowych (np. dzieło Mahmuda z Kaszgaru z XI w., *Codex Cumanicus* z XIII w., itd.). Dlatego badanie słownictwa karaimskiego stanowi jedno z najważniejszych zadań studiów turkologicznych. Zwłaszcza przekrój głównego trzonu materiału leksykalnego według obszarów kulturalnych, z których poszczególne terminy pochodzą, może nam dać ciekawy obraz historycznego rozwoju środowiska językowego karaimskiego.

*

Obok rdzennie tureckiego zasobu leksykalnego, t. zw. substratu pra- czy prototureckiego,[1]) w języku karaimskim zachowała się duża ilość zapożyczeń. Wśród tych najważniejsze miejsce zajmują zapożyczenia z obszaru kulturalnego Islamu. Kultura muzułmańska, na której powstanie złożyły się w wiekach średnich głównie elementy etniczno-cywilizacyjne arabskie i perskie, zasięgiem swym objęła także ludy tureckie, choć nie wszystkie one przyjęły islam, jako system religijny. Do takich ludów zaliczyć trzeba i Karaimów. Słownik karaimski aż się roi od zapożyczeń muzułmańskich. t. zn. wyrazów arabskich i perskich[2]) które z obszaru Islamu dostały się do języka nomadów czy seminomadów kipczackich czy chazarskich. Zakres znaczeniowy tych zapożyczeń, innymi słowy „wachlarz" semantyki tych zapożyczeń jest niezwykle szeroki. Uderza jednak przewaga pojęć oderwanych, abstraktów i to ze świata kultury duchowej, ze szczególnym uwzględnieniem terminologii religijnej. Zwracałem już uwagę na innym miejscu na preponderancję elementów muzułmańskich nad mozaistycznymi w języku karaimskim. Warto obszerniej to zagadnienie omówić i zilustrować je przykładami.

Znanym już dziś i ustalonym w orientalistyce jest fakt, że ludy tureckie, wyznające prymitywną religię szamanizmu nie miały zbyt zróżniczkowanej czy bogatej terminologii religijnej. Przeciwnie, była ona raczej uboga (por. Barthold, *„Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens"*, 1935). W najstarszym zabytku pisanym w języku tureckim (r. 732), słynnym napisie z nad Orchonu ku czci Kül-Tegina, na początku umieszczono następujące słowa: *özä kök Tenri, asra jağyz jer kylyndukta* . ., 'gdy u góry błękitne niebo, a u dołu brunatna ziemia zostały stworzone . . .' W zdaniu tym streszcza się bodajże cała „kosmogonia" turecka. Nie liczny też jest „Panteon" Turków-szamanistów. A przynajmniej dla nas pozostał bezimienny. Bo

---

[1]) Tej terminologii będzie poświęcona druga część niniejszej rozprawy.

[2]) Na zapożyczenia arabskie i perskie zwrócił już uwagę T. Kowalski, *Język Karaimski* „Myśl Kar.", I, 3 (1926), str 4: „Dowodzą one ponad wszelką wątpliwość, że Karaimi, zanim przywędrowali do Polski, pozostawali przez dłuższy czas pod bezpośrednim wpływem kultury muzułmańskiej." Por. T. Kowalski, *Teksty Karaimskie*, str. XVII.

i cóż przechowało się z nazw bóstw tureckich? W najstarszych źródłach, wspomnianej inskrypcji Kül-Tegina, mamy zaledwie napomknięcie na te bóstwa, a więc wymienione już tureckie *Tenri* 'niebo', później 'bóstwo nieba, Bóg', *jer sub* 'ziemia-woda, bóstwo opiekuńcze kraju, kraj', oraz bóstwo opiekuńcze dzieci *Umaj*. Z tego pierwsze dwie nazwy *Teńri 'Bóg Najwyższy'* oraz *jer suw* 'kraj, ojczyzna' zachowały się do dziś dnia w języku karaimskim. Ponadto w karaimskim przetrwał wyraz prototurecki, (nie notują go napisy orchońskie) termin *abax* 'bożek, bałwan'.

Przy nieskomplikowanych wierzeniach Turków, wyznawców szamanizmu, dbałych jedynie o to, by w życiu pozagrobowym mieć te same wygody, co na świecie doczesnym (stąd stawiano figury pokonanych wrogów, by służyli zwycięzcom na tamtym świecie), brak było takich pojęć, jak 'raj, piekło, grzech, kara, nagroda' itd. Terminologii tej — w miarę potrzeby i rozwoju dziejowego — zapożyczano z innych języków: głównie z chińskiego, za pośrednictwem propagandy religijnej buddyzmu, oraz z sogdyjskiego (wschodnioirańskie narzecze z Turkiestanu) przy nawracaniu ludów tureckich na manicheizm czy gnozę chrześcijańską, nestorianizm. Stąd w zabytkach ujgurskich (państwo tureckie Ujgurów założone w VIII w.) spotykamy takie terminy jak *Burxan* 'Budda', *bursan* 'gmina' (z chińskiego) lub *ančman* 'gmina, zbór' (z sogdyjskiego). Gdy w późnym średniowieczu (XIII w.) misjonarze chrześcijańscy, szczególnie włoscy, działali na stepach Połowieckich, wśród nomadów kipczackich, Kumanów czyli Połowców, według nomenklatury kronik słowiańskich, wypadło im tworzyć *ad hoc* terminologię religijną chrześcijańską na użytek nowonawróconych ludów. I tu widzimy dwie tendencje.

Jedna, dążąca do stworzenia nowej terminologii religijnej zapomocą użycia materiału leksykalnego rdzennie t u r e c k i e g o, innymi słowy starano się posługiwać wyrazami tureckimi w innym, nowym znaczeniu u m o w n y m. Tak np. wyrazu tur. *ary* dosłownie 'czysty' używają misjonarze katoliccy, autorzy słynnego zabytku, t. zw. *Codex Cumanicus*, w znaczeniu nowym jako *terminus technicus*, a więc 'ś w i ę t y', por. wyrażenia *Ary kyz Mariam* 'Najświętsza Panna Maria', *ary Lukas* 'święty Łukasz', *barče arylar* 'wszyscy święci'. Inny przykład użycia kalki

semantycznej: znany wyraz turecki *tyn* 'dech, oddech, tchnienie' jest użyty w Kodeksie Kumańskim w znaczeniu 'Duch, duchowny', por. *tyn ata* 'ojciec duchowny, kapłan, ksiądz', *ary tyn* 'Duch Święty'.

Drugi sposób praktykowany przez misjonarzy, by zapobiec ubóstwu terminologii religijnej tureckiej, to zapożyczanie obcych terminów z obszarów objętych inną kulturą. Rzecz godna uwagi i zapamiętania (potrzebna będzie nam do późniejszych rozważań i wniosków): materiału tego nie szukają misjonarze w bliższej im (lecz całkiem obcej nawracanym Kipczakom) łacinie, lecz w języku perskim i arabskim. Jak wynika z dokładnego zbadania Kodeksu Kumańskiego, zaledwie kilka wyrazów (poza imionami własnymi czy tytułami ksiąg) zapożyczono z liturgicznego języka — łacińskiego, np. *altar* 'ołtarz', *aposto(ler)* 'apostołowie', *organa* 'organy', *pap* 'papież'. Resztę terminów religijnych stanowią nie łacińskie zapożyczenia, lecz muzułmańskie, a więc: *sadaka* 'jałmużna' (z arabskiego), *kurban* 'ofiara', *pejgamber* 'prorok' (z perskiego), *frištä* 'anioł', *šeriat* 'prawo Boskie', *šükür* 'dzięki (Bogu)' *bereket* 'błogosławieństwo' itd.

*

Jakże jest w języku karaimskim, tak bardzo blisko spokrewnionym z mową kipczacką Połowców czy Kumanów? Otóż analogia jest istotnie uderzająca. Terminy techniczne z zakresu pojęć religijnych w słownictwie karaimskim są przeważnie pochodzenia arabskiego lub perskiego. Z języka sakralnego dla „wyznawców Pisma", czyli z języka hebrajskiego pochodzą stosunkowo nieliczne terminy (poza imionami własnymi, jak np. *Mašijah, Israel)*[3]) i to wyraźnie z późniejszego okresu, a niektóre nawet całkiem późne. Najobficiej zaś czerpano — i to już w najstarszym okresie — z języków Wschodu Muzułmańskiego. Co więcej, te zapożyczenia, występujące do dziś dnia w karaimskim są *par excellence* terminami technicznymi

---

[3]) Nazwy te zresztą, niejednokrotnie notują teksty religijne Kumanów: Por. w Psałterzu Mariańskim (Codex Cumanicus) formę (syryjską) *Misiha* 'Mesjasz' oraz wiersz *tin Israhelnin Tenrisi* 'spiritualis Israelis Deus', W. Bang, *Osttürkische Dialektstudien* (1914), 267.

muzułmańskimi, poświadczonymi w nomenklaturze systemu religijnego Islamu. By fakt ten jeszcze bardziej uwypuklić i podkreślić żywą infiltrację elementów muzułmańskich do słownictwa innowierczych Karaimów, trzeba wpierw osobno omówić grupę zapożyczeń semickich. Gdy więc w terminologii muzułmańskiej jakiś wyraz jest pochodzenia wspólnie semickiego, t. j. występuje zarówno w arabskim jak i hebrajskim, to słownictwo karaimskie najczęściej posługuje się formą arabską, albo obydwoma — w dwóch różnych znaczeniach. Zawsze jednak wpływ muzułmański jest starszy, hebrajskie zaś wpływy młodsze. Oto kilka przykładów:

1. *diń.* Wyraz ten ma już swą historię w leksykografii arabskiej. Jak najnowsze badania (Macdonald w „Encyklopedii Islamu“) wykazały[4]), istniał niezależnie od semicko-hebrajskiego *din* 'sąd' wyraz irańsko-perski *dîn* 'wiara'. Termin ten od Persów, podbitych i nawróconych przez Islam, przeszedł do Arabów muzułmańskich w tej samej postaci i znaczeniu. Ponadto już w Arabii przedmuzułmańskiej znany jest wyraz *dîn* 'zwyczaj'. Stąd różnica semantyczna tego terminu już w okresie koranicznym. W Koranie czytamy: *sura* I, 3 (jeden z najstarszych rozdziałów) *mâlik jawmi-l-dîn* 'Pan dnia sądnego', zaś *sura* III, 17 *al-dîn inda-llâh* 'religia, wiara w Allaha (Islam)'. Ten sam wyraz *dîn* pochodzenia persko-arabskiego, termin techniczny Islamu występuje do dziś dnia u Karaimów w znaczeniu 'wiara, religia', por. *Karaj dini* 'religia karaimska, wyznanie karaimskie' (oficjalna nazwa). Oprócz tego został zapożyczony — ale już w najnowszym okresie — bezpośrednio z hebrajskiego *din* jako kalka semantyczna nazwy 'sądu' w wyrażeniu np. *bet-din* 'dom sądu', w dokumentach hebrajskich tak się nazywa Karaimski Konsystorz Duchowny.

2. *umma,* zapożyczenie hebrajsko-aramejskie w arabskim, termin częsty w Koranie, oznacza 'zbór, gminę wiernych (wyznawców Mohammeda), społeczność współwyznawców, naród' W tym samym znaczeniu wyraz *umma* używany jest powszech-

---

[4]) Przy tej pozycji, jak również przy wielu dalszych, wyczerpujące informacje etymologiczne zawiera cenna praca o zapożyczeniach obcych w koranie, Artur Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qur'an* Gaekwad's Oriental Series, No LXXIX, Oriental Institute, Baroda, 1938,

nie w karaimskim jako ogół wyznawców karaimskich w przeciwieństwie do społeczności narodowej *ułus* 'naród' (termin mongolsko-turecki). Że mamy tu do czynienia z zapożyczeniem arabskim, a nie hebrajskim świadczy nie tylko strona semantyczna, lecz i fonetyczna. Tak oboczna forma w starszych zabytkach karaimskich brzmi *üm'at,' jumm'at* i oddaje klasyczną wymowę arabską z końcówką rodzaju żeńskiego *t: ummat* (akkadyjskie *ummatu*).

3. *hydž,* w karaimskim 'doroczne święto', por. *hydž etm'a hydž etiiz Tenriga üč kurła jyłda* oddaje tekst hebrajski *šaloš regalim baššana hag ladonaj.* Jak postać fonetyczna wskazuje, termin karaimski pochodzi z formy arabskiej *hadždž* 'pielgrzymka do miejsc świętych muzułmanów', w oparciu o znaczenie hebrajskiego wyrazu *hag* 'święto' (por. Myśl Kar., t. I serii nowej, str. 29).

4. *kurban* 'ofiara', z arabskiego *kurbân* w tym samym znaczeniu (Koran III, 179 itd.). Na gruncie arabskim, choć niesłusznie bywa zestawiany z pierwiastkiem *k-r-b* 'zbliżać', jest pożyczką z hebrajskiego, może za pośrednictwem aramejskiego.[5]) W karaimskim proweniencja arabsko-muzułmańska nie ulega wątpliwości, wskazuje na to zarówno semantyka jak i fonetyka (w hebrajskim wymawia się *kurbôn*).

Inny wyraz na oznaczenie 'ofiary całopalnej' w kar *ďeb'exa* jest również zapożyczeniem z grupy języków semickich, jednakowoż fonetycznie bliższe arabsko-muzułmańskiemu *dabaha* (por. ar. *dibh* 'ofiara', *madbah* 'ołtarz ofiarny'), niż aramejskiemu *zabah* 'ofiara'.

Wśród dalszych terminów w zakresie semantycznym 'ofiara' nie brak w karaimskim wprawdzie zapożyczenia nowszego, z hebrajskiego *ola* 'całopalenie'. Jednakowoż trzeba podkreślić, że istnieje obok tego — i to już w najstarszych zabytkach karaimskich — nazwa rdzennie turecka, znana z kultu pierwotnego Turków-szamanistów: *tirki* 'stół ofiarny, ofiara'. Na tym przykładzie obserwować możemy nawarstwienie kulturalne w słownictwie karaimskim: prototureckie *tirki,* muzułmańskie *kurban,* arabsko-aramejskie *ďebexa* i hebrajskie *ola* — oto

---

[5]) Por. Jeffery, dzieło cyt., str. 234.

kolejne stadia adoptacji terminu 'o f i a r a' na gruncie językowo - kulturowym kipczackich autochtonów.

5. *k'en'esa* 'kienesa, świątynia karaimska' — termin *par excellence* kościelny, tak charakterystyczny dla słownictwa karaimskiego, że przez Karaimów został nawet wprowadzony do mowy polskiej; przeszedł dziejową drogę, podobną do tej, jaką odbyła poprzednio wspomniana nazwa *d'eb'exa* 'ofiara'. Był więc to znany szlak wędrówek historycznokulturalnych. Zatem z aramejskiego *kenîštā* 'zbór', w syryjskim *kenûštā*, wyraz ten dostał się do arabskiego w formie *kanîsa*, a stamtąd jako termin m u z u ł m a ń s k i na oznaczenie 'świątyni chrześcijańskiej czy mozaistycznej'[6]) przeszedł do karaimskiego: *k'en'esa*. Niektórzy wyprowadzają nazwę arabską *kanîsa* z greckiego zapożyczenia *kalîsa* 'kościół' (*ἐκκλησία*). Zdaje się etymologia ta jest niesłuszna. W każdym razie z całą pewnością stwierdzić można, że postać hebrajska *keneśet*, z *t* w wygłosie wyrazu, jest formą późną i nie może być bezpośrednim źródłem zapożyczenia karaimskiego. Zatem i nazwa świątyni karaimskiej, jak i religii karaimskiej, pochodzi ze środowiska kulturalnego muzułmańskiego.

6. Wreszcie sama nazwa wyznawców religii, po karaimsku *Karaj* 'Karaim', choć — jak wiadomo wyprowadza się ją zwykle od czasownika hebrajskiego *kara* 'czytać', to jednak niewątpliwie początki swe zawdzięcza wpływom semantycznym terminologii arabsko-muzułmańskiej. Wydaje się bowiem nie ulegać dziś kwestii, że termin *Karaj* w znaczeniu tradycyjnym 'wyznawców Pisma' powstał w o p a r c i u o znaczenie semickiego *kara* w użyciu muzułmańsko-koranicznym: *kara'a* 'czytać, recytować Pismo, Lekturę', skąd sam termin *Kur'ān* 'Lektura czy Pismo Św. Muzułmanów, Koran'. Tę współzależność terminu 'Karaim' i 'Koran' marginesowo zaznaczył już jeden z najstarszych badaczy zapożyczeń orientalnych w polszczyźnie, Jan K a r ł o w i c z w „Słowniku wyrazów obcych", zestawiając obok siebie hasła *Koran* 'czytanie, Pismo' oraz *Karaim* 'uznający

[6]) Por. artykuł C. v a n A r e n d o n k'a w „Encyklopedii Islamu" s. v *kanîsa* oraz notatkę W. B a r t h o l d a, *Zur Geschichte des Christentums in Mittel - Asien*, Bearbeitung von R. Stübe, Lipsk 1901, str. 46: „Das Wort *kanîsa* kann im X Jh. nur „Kirche" oder „Synagoge" bedeuten"

powagę czytania czyli Pisma'.[7]) Z wyników badań orientalistów wiemy dziś, że nazwa arabskomuzułmańska *Kur'ān* 'Koran' nie jest rdzenna na gruncie arabskim, lecz jest uważana za zapożyczenie z syryjsko-hebrajskiego. Wskazuje się nieraz na wpływ hebrajskiego *Mikrâ* 'czytanie, Pismo' na powstanie terminu *Kur'ân*[8]). Wiadomo, że Karaimi, nazywający się pierwotnie Ananitami,[9]) w późniejszym średniowieczu przyjęli nazwę Karaimów *Karaj*, a jeszcze później w literaturze hebrajskokaraimskiej spotykamy określenie *Bene Mikrâ* 'Synowie Pisma, czyli Zakonu'. Nazwa to najwyraźniej w t ó r n a, późniejsza, termin zaś pierwotny (którego początki chronologicznie zresztą trudno jest dokładnie ustalić) *Karaj* przebył drogę z hebrajskiego, poprzez środowisko kultury i systemu religijnego Islamu, w oparciu bowiem o znaczenie pnia *kara'a*, jakie nadano mu w terminie *Kur'ān* powstała i nazwa wyznawców Pisma, *Karaj*.

*

Badając dzieje języka karaimskiego w zakresie słownictwa, łatwo stwierdzić możemy, że w starszym okresie występuje wyraźnie przewaga elementów muzułmańskich, a dopiero w okresie stosunkowo nowszym (XVIII—XIX w.?) zaznacza się powrotna fala hebrajszczyzny, wywołana tym razem wpływami „uczonych w piśmie", a więc oczytanych w tekstach hebrajskich „doktorów teologii", *erbi* karaimskich, imponujących „prostaczkom" i ubogim duchem swoją erudycją. Oto dwie ilustracje słownikowe:

7. *ber'ak'at* 'życzenie dobre, błogosławieństwo', z arabskiego *barakat* 'błogosławieństwo'. Termin ten jest powszechny

---

[7]) Por. też A. M u c h l i ń s k i, *Źródłosłownik wyrazów które przeszły do naszej mowy z języków wschodnich*, str. 55 i 66, Z a j ą c z k o w s k i, *Elementy tureckie na ziemiach polskich*, Rocznik Tat., t. II, str. 203.

[8]) Por. Arthur J e f f e r y, *The foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda 1938, str. 233-4: "... looked for a Jewish origin, suggesting that it was formed under the influence of the Heb. *Mikrâ* in its late sense of *reading*, ...frequently in the Rabbinic writings". Por art. F. B u h l a w „Encykl. Islamu".

[9]) Tak jeszcze się nazywają u pisarza muzułmańskiego z pocz. XI w., słynnego *al-Bīrūnī*'ego w jego „Chronologii Narodów", por. tłumaczenie angielskie: Dr. E. S a c h a u, *The chronology of ancient Nations*, London 1879, str. 68, „The 'Ananites",

w starszych zabytkach karaimskich obok zresztą terminu rdzennie tureckiego, *alhyš* 'błogosławieństwo' (np. u. Ujgurów, Kumanów itd.). W życiu codziennym, w czasach nowszych, wyraz muzułmański *ber'ak'at* został wyparty przez formę hebrajską od tegoż pnia semickiego *brk—berakha* 'błogosławieństwo'[10]. Istnienie tej pożyczki nie może być w żadnym razie świadectwem głębszych wpływów kulturalnych, tłumaczy się jedynie nowym pokostem świeżej daty.

8. *džehinnem* 'piekło', wyraz pochodzenia arabsko-muzułmańskiego, z hebr. *gehinnôm* (Jezua XV, 8). I tu tylko w starszych zabytkach zachowała się postać arabska, z *dž* na początku wyrazu. Później została ona wyparta przez „poprawniejszą", wprowadzona przez purystów — znawców hebrajszczyzny, *gehinnom*. Oczywiście przy tym zabiegu „odmładzającym" i „kosmetycznym" całkowicie zatarto ślady istotnych wpływów kulturalnych Islamu. Potrzeba analizy językowej, by przywrócić właściwy wygląd obrazowi.

Stąd już łatwo zrozumiemy, dlaczego wśród zapożyczeń hebrajskich w karaimskim najwięcej przetrwało wyrazów pochodzenia ogólno-semickiego, arabsko-hebrajskiego. Właśnie dla bliskiego podobieństwa fonetycznego, wyrazy te istniejące pierwotnie zapewne w postaci arabskiej, później przekształciły się w formy hebrajskie i tak zachowały się do dziś dnia. A więc zestawmy te formy:

a) hebr. *cedaka* 'jałmużna', arabsko-muzułmańskie *sadaka* jałmużna'[11]);
b) *nawi* 'prorok', arab. *nabî* 'prorok';
c) *šehina* 'opatrzność Boska', arab. *sakîna* (por. Jeffery, str. 174);
d) *šałom* 'pokój, pozdrowienie', arab. *salam* (odpowiednik prototurecki w karaimskim *bazłyx* 'pokój', por. w Kodeksie Kumańskim: *bazlik* 'pax');
e) *malak* (wymowa w kar. *małax*) 'anioł', arab. *malak* 'anioł';
f) *šyra* 'hymn, psalm religijny', arab. *ši'r* 'pieśń, hymn';
g) *sibba* 'powód, przyczyna', arab. *sabab* (wymowa *sebeb*) itd.

---

[10]) Jeffery, dzieło cyt. str. 75 zwraca uwagę na wpływ semantyczny hebrajsko-aramejsko-syryjskiego *barak* 'błogosławić' W arabskim pień ten ma pierwotne znaczenie 'klęczeć (o wielbłądach).'

[11]) W tej formie wyraz ten występuje w kodeksie kumańskim, por. wyżej.

Z powyższych zestawień nawet dla nie — językoznawcy widoczne jest podobieństwo poszczególnych wyrazów — hebrajskich i arabskich. Wypieranie jednych przez drugie, bardziej „zrozumiałe“ czy „poprawniejsze“ (z fałszywego oczywiście punktu widzenia) było w tych wypadkach nader ułatwione i całkiem naturalne. W ciągu stuleci zupomniano wszak o ścisłym związku początków karaimizmu z islamem oraz o długim obcowaniu elementów etnicznych karaimskich z kulturą muzułmańską na obszarach nadczarnomorskich.

*

Podane i omówione przykłady nie wyczerpują zapożyczeń muzułmańskich w słownictwie karaimskim. Lista ich jest znacznie dłuższa, ilustruje ona najlepiej naszą tezę o preponderancji elementów muzułmańskich w języku Karaimów. Nie opracowując całości materiału, omówimy tu pewne kategorie semantyczne tych pożyczek, które najdobitniej świadczą o wpływach terminologii religijnej muzułmańskiej.

1. Przymioty Boskie. Takie pojęcia w odniesieniu Boga, jak Miłosierny *raxmex(li)*, Święty *aziz*, Cudowny *adžajip*, (lub 'cud Boski' *tamašałyx)*, Niewzruszony, Wieczny *kajjam*, *Łaskawy*, Przebaczający *šavahatły*, lub przeciwieństwo znaczeniowe 'gniew Boży' *kaxyr* — wszystkie te pojęcia wyrażane są w karaimskim za pomocą terminów *par excellence* muzułmańskich, pochodzenia arabskiego *rahmat* 'zmiłowanie, '*azîz* 'drogi'[12]), *adžâib* 'cudowny, cud', *kajjâm* 'trwały', *šafakat* 'łaska', *kahr* 'gwałtowność, gniew'.

W związku z tą grupą pozostają różne zwroty techniczne, służące do unikania wyrażeń antropomorficznych na oznaczenie członków ciała czy przymiotów Boskich. Określenia występujące w Piśmie Św. takie, jak 'twarz Boga', 'ręka Boska' 'oczy Boskie' itd. są w przekładach karaimskich jak najskrupulatniej usuwane. Pod wpływem tendencji panteistycznych muzułmańskich, zwłaszcza pod wpływem filozofii *kalamu* i pewnego kierunku dogmatycznego t. zw. mutazylitów, takie wyrażenia antropomorficzne, niegodne pojęcia Boga Jedynego, zastępowane są przez wyrażenia metaforyczne. Dla odróżnienia od

---

[12]) Wyraz *aziz* w znaczeniu 'święty' notuje także kodeks kumański, por. Bang, *Koman. Marienpsalter*, str. 276 *hazizlär* 'sancti'.

zwykłych nazw dla 'ręki, oczu, twarzy ludzkich', na oznaczenie członków ciała Boskich są używane całkiem inne terminy, choć w oryginale hebrajskim obydwie kategorie nazw są jednakowe.

Wyrażenia metaforyczne, czy eufemizmy, użyte w przekładach karaimskich ksiąg kanonicznych, są przeważnie pochodzenia a r a b s k i e g o, względnie perskiego, i stanowią znaną na terenu Islamu terminologię muzułmańską. A więc: *kybła* 'twarz Boga', z arabskiego *kibla* 'kierunek modlitwy muzułmańskiej (orientacja na Mekkę)'; *kudrat* lub *kuvat* 'ręka Boska', obydwa wyrazy po arabsku znaczą 'siła, moc', por. *xyššym* 'ręka karząca Boga', z perskiego *xišm* 'gniew', *enajat* 'oczy Boga' z arabskiego *inâjat* 'łaska', *alhem* 'duch', z ar. *ilhâm* itd.[13]) Sam zresztą wyraz na oznaczenie pojęcia 'alegorii, przenośni', w karaimskim *re'meź* jest również pochodzenia arabsko-muzułmańskiego *ramaz* 'znak, symbol' i wskazuje dobitnie na kierunek wpływów dogmatyczno-filozoficznych. Co więcej, całkowitej nieomal analogii dostarczają nam teksty kanoniczne muzułmańskie, tak np. staroturecki tłumaczenie Koranu z pocz. XV w., p. t. *Dževâhir al-asdâf* zawiera liczne metafory (choć przekład jest dosłowny) w rodzaju *inâjät* 'łaska', oddające 'oko Boga' oryginału arabskiego oraz *kuvvät* 'siła, moc', na oznaczenie 'prawicy Boga'.[14]) W tych wyrazach łatwo odnajdujemy znane nam z karaimskiego pożyczki *enajat* i *kuvat*, używane w przekładach Pisma Św. Starego Testamentu w tym samym znaczeniu 'oko' i 'prawica Boga'. Dowodzi to ponad wszelką wątpliwość silnych wpływów Islamu na środowisko karaimskie.

2. O r g a n i z a c j a w y z n a n i o w a i u s t a w o d a w s t w o religijne. W tej grupie znaczeniowej słownictwo karaimskie żywcem zapożycza szereg terminów znanych w systemie religijnym Islamu. Wspominaliśmy już w poprzednich paragrafach o takich nazwach, jak *diń* 'wiara', *umma, üm'mať* 'społeczność wyznaniona', *k'en'esa* 'świątynia karaimska' — wszystkie pochodzenia arabsko-muzułmańskiego. Z dalszych pozycji zwraca uwagę istnienie i powszechne użycie w języku karaimskim ta-

---

[13]) Por. A. Z a j ą c z k o w s k i, *Unikanie wyrażeń antropomorficznych*, „Myśl Kar.", II, 2 (1929), str. 9-24.

[14]) Por. A. Z a j ą c z k o w s k i, *Studia nad językiem staroosmańskim, II Przekład Koranu*, Prace Kom. Or. P. A. U. Kraków 1937, str. 107.

kich terminów muzułmańskich, jak *dżymaat, dżymat* 'gmina wyznaniowa, zbór wiernych Karaimów', z arabskiego *džamā'at* gmina Mohammeda', od arabskiego pierwiastka *džama'a* 'zbierać, gromadzić'.[15]) Nazwa ta zresztą przetrwała i u Tatarów polskich, co jest całkiem naturalne u wyznawców Islamu.[16]) Dalej wspomnieć trzeba nazwę *šarajat*, notowaną w zabytkach jezykowych karaimskich (np. w przekładzie Psalmów 78, 56) na oznaczenie, 'przykazania, u s t a w y objawionej przez Boga'. W wyrazie tym łatwo jest poznać termin *par excellence* muzułmański *šarî'at* (z arabskiego) 'prawo kanoniczne Islamu'.[17]) Obok wymieńmy nazwę *šert* 'przymierze, umowa (z Bogiem zawarta)', z arabskiego *šart* 'warunek umowy'.

Wreszcie należą tu takie terminy, jak *adet* 'prawo zwyczajowe, zwyczaj' (obok prototureckiej nazwy używanej w karaimskim *t'or'a* 'prawo'), *nijet* 'ślub, zamiar', *batil* 'niedozwolony', *kabil* 'możliwy' itd. — wszystkie pochodzenia arabsko-muzułmańskiego, znane z praktyki prawno-wyznaniowej Islamu.

3. R y t u a ł i o b r z ę d y. Zdawać by się mogło, że w dziedzinie rytuału i obrzędowości terminologia jest całkowicie związana z językiem sakralnym danej religii. Tymczasem w słownictwie karaimskim znów jako reguła występuje przewaga elementów muzułmańskich. Nie język hebrajski, lecz a r a b s k i dostarczył Karaimom licznych terminów w tym zakresie. Pojęcie 'czystości rytualnej' całkowicie odpowiada semantyce muzułmańskiej. Liczne wyrażenia na oznaczenie takich pojęć, jak 'zakazany, nieczysty pod względem rytualnym' są pochodzenia arabskiego, względnie perskiego i należą do świata kulturalnego Islamu: *kafur* (ar.), *murdar* 'nieczysty', *ajip* 'skaza, ułomność'. Przeciwstawienie znaczeniowe 'czysty, sakralny' jest wyrażane także za pomocą terminu perskiego *pak*.

O kobiecie 'ciężarnej' mówi się w karaimskim *aruvga kirdi* 'weszła do stanu czystości'. Sama nazwa kobiety 'ciężarnej'

---

[15]) Por. Th. J u y n b o l l, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, str. 46: „*Djamā'a* ist die geschlossene Mehrheit der Muslime".

[16]) W dokumencie z r. 1684 wymieniono „meczet Niemiezański i wszystką dzemiat", por. S y r o k o m l a, Wycieczki w promieniu Wilna, t. II, str. 27.

[17]) Por. art. J. S c h a c h t a w „Encyklopedii Islamu" „*sharīa* — der Weg zum Tränkplatz.. als terminus technicus das k a n o n i s c h e G e s e t z des I s l a m." W karaimskim (Ps. 78, 56) *šarajatłaryn sakłamadyłar* hebr. *veedôtāw lô šamārû*. Por. u Kumanów-chrześcijan *šariat*.

jest również pochodzenia arabsko-muzułmańskiego, po karaimsku *hamiła*, z arabskiego *hamala* 'nosić, dźwigać'. Ciekawsze pod względem historycznokulturalnym zjawisko przedstawiają dzieje nazwy obrzędu 'obrzezania'. Zwyczaj ten, przestrzegany na podstawie nakazu Biblii, a obowiązujący także — jak wiadomo — i muzułmanów, figuruje w słownictwie karaimskim pod dwoma hasłami: *xatna* i *mile*. Pierwsza nazwa *xatna* jest powszechna w zabytkach pisanych, a więc starszych pomnikach językowych, por. zdanie *xatna kylma xatna kyłhyn*. Jest to pożyczka z arabskiego, u muzułmanów bowiem obrzezanie nazywa się *xitân*.[18]) Tymczasem w mowie potocznej, dzisiejszej u Karaimów używa się wyrazu hebr. *mila, mile*. Jest to znów świadectwo późniejszych, wtórnych wpływów uczonych w hebrajszczyźnie Karaimów. Wyraz *xatna* jako nierozumiany, pochodzący z innego środowiska kulturalnego, został wyparty z mowy potocznej. Lecz o jego dawniejszej tradycji i związkach karaimizmu z Islamem mówi snadnie fakt zachowania tego terminu w zabytkach kanonicznych karaimskich.[19])

Terminologia związana z obrzędem chowania zmarłych również wyprowadza się i to niemal wyłącznie z kręgu kulturalnego Islamu. Np. *źer'at* 'cmentarz (karaimski)'[20]) z arabskiego *zijârat* 'odwiedzanie miejsc świętych, w szczególności grobu proroka Mohammeda', stąd u różnych ludów tureckich wyznających Islam *zijaret, ziret* 'cmentarz' (tak też u Tatarów polskich).[21]) *Gór* 'grób' (z perskiego), *tabut* 'trumna i *kefin* 'całun' (z arabskiego) — wszystkie te nazwy, najpospolitsze w słownictwie karaimskim, są terminami muzułmańskimi.

---

[18]) Por. art. A. Wensincka w „Encykl. Islamu": *khitân*.

[19]) Dodać by tu trzeba wyraz *axłaf, axłafły* 'nieobrzezany'. I ta nazwa pochodzi z arabskiego (por. *xałłaf* 'nóż do zarzynania zwierząt').

[20]) Cmentarze innych wyznań nazywają się po karaimsku (z hebr.) *kevarôt*.

[21]) Por. art. Wensincka w „Enc. Islamu" *ziyâra:* Besuch in religiösen Sinne... Besuch eines Heiligengrabes, bes. der Besuch von Muhammads Grab in der Moschee zu al-Madîna".

U Tatarów polskich w dokumentach XVII w.: *zjareć, zireć* 'cmentarz'. Z innych ludów tureckich, wyznających islam, warto wymienić Kumyków i Bałkarów na płn. Kaukazie, którzy 'cmentarz' nazywają jak Karaimi *ziiret (ler)*, por. N é m e t h, *kumük és Balkár szójegyzék*, Keleti Szemle XII. str. 153.

4. Eschatologia i życie pozagrobowe. Od zagadnień ściśle praktycznych, jak rytuał czy obrzędy, powróćmy znów do dogmatyki. Jednym z ciekawszych rozdziałów jest problem 'winy i kary', a w związku z tym wyobrażenia pozagrobowe. Nazwy 'raju' i 'piekła' w języku tureckim powstały pod wpływem wyobrażeń irańskich, skąd z języka wschodnioirańskiego, t. zw. sogdyjskiego przeszły do ujgurskiego nazwy *učmak* 'raj' i *tamu* 'piekło'. Z tych pierwsza nazwa *učmax* jako tradycja nomadów tureckich przetrwała do dziś dnia w karaimskim. Obok w mowie potocznej używa się wyrażenia hebrajskiego *gan-eden* (stąd w arabskim muzułmański termin *džannat, džennet). Tamu* zostało prawdopodobnie wyparte w karaimskim przez arabsko-hebr. *džehinnem, gehinnom* (o czym wyżej). Nazwa 'aniołów' w karaimskim: obok hebr. *małax* (patrz wyżej) w starszych zabytkach zachowała się też *flašta*, z perskiego *ferište*.[22])

Nazwy 'diabła' w kar. obydwie pochodzenia muzułmańskiego: *szejtan* (semicka pożyczka poprzez arabskie *šajtan)* oraz *vipliś* (grecka pożyczka poprzez arabskie *iblis)*.[23]) 'Grzech' w karaimskim — poza terminem tureckim *jazyx* dosłownie 'omyłka, uchybienie' od *jaz-* 'mylić się, chybić' — wyraża się za pomocą terminów pochodzenia arabskiego lub perskiego *g'un'ah* 'grzech' z per. *gunâh* (w pehlevi *vinâs*, por. polskie *wina!)*,[24]) *ajip, fušman*, oraz 'kara' *džurum* (w ar. 'grzech'), *adep (lam'ak)* upomnienie, kara' itd. *Öm'ur* wieczność i *dunja* 'świat' *(oł dunja* 'tamten świat') są także pożyczkami pochodzenia arabskiego.

*

Powyższe zestawienia leksykalne nie wyczerpują materiału. Zapożyczenia arabsko-perskie w karaimskim obejmują ponad 300 pozycyj. Nie tylko dziedzina pojęć oderwanych, ale także inne grupy semantyczne (np. fauna czy flora „zamorska“) wzbogacone są nazwami pochodzenia muzułmań-

---

[22]) W kodeksie kumańskim *frištä* 'angelus'.

[23]) Por. tradycyjne tłumaczenie A. Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qur'ân,* Baroda 1938, str. 47. *„Iblis ὁ διάβολος* — the Devil par excellence“. Wywody D. Künstlingera, *Die Herkunft des Wortes Iblis im Kuran,* „Rocznik Orient.“, VI (1928), str. 76 o pochodzeniu nazwy *Iblis* z hebr. *Belial*, cytowany autor uważa za „the somewhat farfetched theory“.

[24]) Por. Jeffery, *dzieło cyt.*, str. 103.

skiego. Naszym zadaniem było podnieść znaczenie terminologii muzułmańskiej dla słownictwa karaimskiego w dziedzinie pojęć religijnych, co — w warunkach współżycia kulturalnego dwóch światów innowierczych Karaimów wyznających mozaizm i nomadów tureckich — muzułmanów — snadnie świadczy o wpływach Islamu na powstanie karaimizmu, jak i na kształtowanie się środowiska chazarsko - kipczackiego, z którego wywodzą się dzisiejsi Karaimi polscy.

BOHDAN BARANOWSKI

Dzieje jasyru na Gródku karaimskim

Straszliwą klęską, która przez kilka wieków trapiła południowo-wschodnie kresy dawnej Rzeczypospolitej, były najazdy tatarskie. Co kilka lat, a w pewnych okresach czasu nawet co rok lub parę razy do roku, nieuchwytne czambuły tatarskie wpadały w granice Polski. Najważniejszą rolę odgrywały tu względy gospodarcze. Niewielki, po części górzysty i nieurodzajny półwysep Krymski nie mógł wyżywić swoich aż nazbyt licznych mieszkańców. Wystarczył rok nieurodzaju lub nawet kilkotygodniowy okres suszy, aby obawy śmierci głodowej zaglądały w oczy ludności. Nagrodą za te niebezpieczne wyprawy, które nieraz kończyły się straszliwą klęską najeźdźców, były bogate łupy: stada bydła i owiec, konie itd. Nadewszystko jednak ceniono sobie zdobytych na ziemiach chrześcijańskich jeńców, czyli tak zwany pospolicie „jasyr". Żywy towar zaprowadzony na Krym lub do tureckich grodów nadczarnomorskich można było korzystnie sprzedać czy zatrudnić we własnych gospodarstwach. Za bogatszych jeńców można było osiągnąć niemały okup. Nic więc dziwnego, że głównym celem łupieskich napadów tatarskich na kraje chrześcijańskie była zawsze chęć zagarnięcia jak największego jasyru, co tłumaczyć trzeba nie żadnym barbarzyństwem, a tylko względami gospodarczymi.

Trudno jest dziś dać odpowiedź, ile w ciągu kilku wieków wyprowadzili Tatarzy jasyru z granic dawnej Rzeczypospolitej. Jak wiadomo, ludzie żyjący w tamtych czasach nie przywiązywali wielkiej wagi do ścisłego podawania liczb. Niejednokrotnie też współczesne źródła mówią, że Tatarzy w ciągu jednego najazdu wyprowadzili dwieście tysięcy jasyru[1]). A astronomiczne te cyfry zawędrowały nawet i do

---

[1]) M. Jemiołowski, *Pamiętniki towarzystwa lekkiej chorągwi*. Lwów 1850, str. 31. A. Gwagnin, *Kronika Sarmacyi europejskiej*, W. 1758, str. 596.

poważnych opracowań naukowych[2]). Rzeczą prawie niemożliwą jest przeprowadzać ścisłą redukcję tych cyfr, w przybliżeniu jednak można sądzić, że w ciągu wieków liczba jasyru uprowadzonego z terenów dawnej Rzeczypospolitej wynosiła około miliona głów. Również w dość częstych walkach naszego wojska z Tatarami dostawało się wielu naszych żołnierzy w jasyr. Po bitwie pod Cecorą (1620), Korsuniem (1648), Batohem (1652) po kilka tysięcy polskich żołnierzy powędrowało w jasyr. Zgodnie w panującymi na Wschodzie muzułmańskimi zwyczajami, traktowani byli nie jako jeńcy wojenni, lecz jak zwykli niewolnicy. Nawet członkowie naszych legacji poselskich na Wschód nie byli pewni, czy nie przyjdzie im podzielić doli jasyru. Historyk z XVI w. M. Stryjkowski opowiadał, jak to podczas pobytu w Konstantynopolu przewoźnicy — wioślarze chcieli go porwać i sprzedać na galery[3]). Także poseł polski na Krym Florian Oleszko blisko dwa lata przesiedział na Krymie jako więzień[4]).

Jakież były warunki życia w niewoli tatarskiej i jakie możliwości wydostania się na wolność? Temat jasyru na Wschodzie nęcił głównie naszych poetów i powieściopisarzy. Fałszywy zresztą obraz przeżyć naszych nieszczęśliwych brańców dawali: Słowacki („Beniowski“), Czajkowski, Deotyma („Branki w jasyrze“), Sienkiewicz („Niewola tatarska“, opowiadanie Muszalskiego w „Panu Wołodyjowskim“), Orsza („Dwaj Rymszowie“), Kossak („Legnickie pole“, „Trembowla“) itd. Natomiast nikt prawie z historyków polskich nie zainteresował się tym ciekawym zagadnieniem[5]). Stosunkowo więcej uwagi na te sprawy zwróciła historiografia ukraińska[6]), co zresztą nie jest kwestią przypadku, jeśli się we-

---

[2]) L. Kubala, *Szkice historyczne*, Seria II, W. 1901, str. 247, *Wojna moskiewska*. W. 1910, str. 306 itd.

[3]) M. Stryjkowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi*. W. 1840, t. I, str. XVII Wstęp.

[4]) Rkp. Bibl. PAU nr. 1690, str. 67.

[5]) Stary szkic K. Szajnochy, *Powieść o niewoli na Wschodzie* (*Dzieła* t. II. W. 1876, str. 343—406) w znacznej części jest tworem bujnej fantazji autora.

[6]) P. A. Kulisz, *Istorija wozsojedinienija Rusi*. Moskwa 1877, t. III, str. 331 i nast. A. E. Krymskyj, *Istorija Tureczczyny*. Kijiw 1924, t. I, str. 167—183, tegoż autora *Pro dolu ukrajinskych połonjanykiw u Krym-*

źmie pod uwagę, że tamten właśnie naród w dużo większym stopniu niż nasz padał ofiarą tatarskich najazdów. Na tak małe zainteresowanie u nas tym tematem wpłynął po większej części brak źródeł oświetlających zagadnienia niewoli na Wschodzie.

Zdawać by się mogło, że z chwilą gdy biedne ofiary znalazły się w niewoli tatarskiej rozerwane zostały wszystkie więzy przynależności klasowej i społecznej, jakie istniały w kraju, a wobec straszliwej niedoli wszyscy byli równi. W rzeczywistości jednak było inaczej, pochodzenie i bogactwo danego osobnika odgrywało nawet w niewoli olbrzymią rolę. W drodze powrotnej na Krym, jeszcze w Dzikich Polach, przeprowadzali Tatarzy podział zdobyczy na dwie grupy, a mianowicie na tych, z których można było wyciągnąć okup, oraz na szary tłum, któremu miał przypaść los pozostania do końca życia w muzułmańskiej niewoli. Tych drugich było setki razy więcej niż pierwszych, mimo to, ze względu na specjalne nastawienie źródeł, o losie ich wiemy znacznie mniej. Zresztą jeśli chodzi o niewolę na Wschodzie tych nielicznych uprzywilejowanych jeńców, wśród których nie brakło i najwyższych naszych dostojników państwowych — hetmanów, to zupełnie inaczej wyglądają fantastyczne wiadomości rozpuszczane w kraju, a inaczej prawdziwa rzeczywistość, o której dowiadujemy się zupełnie z innej strony. Pierwsze wersje, tworzone jakby na zamówienie, opowiadają o straszliwych męczarniach tych nieszczęśliwców, zakutych w ciężkie kajdany, głodzonych, narażonych wreszcie na straszliwe pokusy duchowe. We wszystkich tych pamiętnikach lub opowiadaniach o niewoli na Wschodzie występuje wciąż ten sam motyw, że Tatarzy lub Turcy proponowali jeńcom nawrócenie się na islam, a odrazu mieli być podniesieni do najwyższych godności państwowych. Mało tego, hetmana Koniecpolskiego kusić miała podczas niewoli w Turcji nadobna siostra wielkiego wezyra[7]). Naturalnie cnotliwi Sarmaci pozostawali nie-

---

skomu chanstwi. (*Studiji z Krymu,* Kijiw 1930, str. 14—17). O. Ohłoblin, *Wirszi smoleńskoho szliachtycza N. Popłońskoho r. 1691 na czest Perekopskoho beja.* (*Studiji z Krymu* str. 32 i nast.).

[7]) S. Przyłęcki, *Pamiętniki o Koniecpolskich,* str. 171—175.

czuli na te wszystkie „pogańskie" propozycje i woleli cierpieć nędzę i poniżenie, niż dać się zbisurmanić.

Z drugiej jednak strony wiadomości pochodzące od samych Tatarów lub Turków, oraz listy pisane z niewoli wskazują na co innego. Okazuje się, że ci uprzywilejowani jeńcy posiadali znaczną swobodę. Pod opieką straży mogli nawet wychodzić z domów i wzajemnie składać sobie wizyty, dysponowali pieniędzmi (pożyczonymi zresztą od strzegących ich Tatarów), pili wino, grali w kości lub w karty. Jedynie tylko gdy jeniec zbyt uparcie targował się o wysokość okupu, lub rodzina jego zwlekała z wypłatą, wtedy delikwent narażony był na ciemnice, kajdany i różne inne tym podobne rzeczy. Najczęściej jednak obchodzono się z jeńcami dobrze, dbano o ich wyżywienie, aby przypadkiem który z nich nie umarł, wtenczas bowiem nie można by ściągnąć okupu[8]).

W zależności od zadeklarowanego okupu otaczano więźnia odpowiednimi wygodami. Czasami nawet prości chłopi, chcąc w niewoli poprawić swe położenie udawali wielkich bogaczy, łudząc Tatarów nadzieją bogatego okupu. Inna rzecz, że po wykryciu takiego oszustwa byli surowo karani. Natomiast bardzo często sami muzułmanie zmuszali swe ofiary do udawania możnych panów, gdyż chodziło im o wprowadzenie w błąd kupujących, którzy zupełnie inaczej płacili za szlachcica, od którego można się było spodziewać wysokiego okupu, niż za prostaczka. Czasami takie mistyfikacje miały podłoże polityczne. Oto dowódca wyprawy na teren Rzeczypospolitej, chcąc wykazać się osiągniętymi sukcesami, rozkazywał jeńców niższych stanów przebierać w drogie szaty i jako senatorów odsyłał do Bahczeseraju lub do Konstantynopola. W czasie pobytu Koniecpolskiego w stambulskim Jedykule siedział tam prosty chłop spod Sieradza, którego jako wysokiego dostojnika koronnego przysłano w darze sułtanowi. W niewoli zresztą działo mu się tak dobrze, że gdy go później Koniecpolski wykupił i zrobił odźwiernym w jednej ze swych majętności, ile razy się spił, płakał i wyrzekał na swego domniemanego dobroczyńcę, że go wyzwolił z jasyru[9]).

---

[8]) Rkp. Bibl. Zamojskiej nr. 1807, str. 96.

[9]) P r z y ł ę c k i, *Pamiętniki o Koniecpolskich*, str. 176.

Miejscem gdzie osadzano najważniejszych jeńców polskich, za których spodziewali się chanowie krymscy osiągnąć największy okup, była stara forteca karaimska Czufut Kale (czy też może Dżuft Kale), lub pokrótce Kale, zwane też Gródkiem w źródłach polskich. Położona o kilka kilometrów od stołecznego grodu chańskiego Bahczeseraju, leżąca na stromej urwistej skale, ta stara warownia była miejscem, gdzie władcy Krymu przechowywali swe najcenniejsze skarby. Dawniej znane pod nazwą *Kyrk Jer*, Czufut Kale, ongiś jeden z najważniejszych ośrodków Chanatu, później straciło zresztą to znaczenie wobec wielkiego rozwoju sąsiedniego Bahczeseraju, też miasta obronnego z natury[10]). W XVI i XVII w. Kale pozostało nadal głównym punktem, gdzie trzymano dostojnych więźniów, którym z jednej strony należało zapewnić wygody, z drugiej strony strzec jak oka w głowie, gdyż w razie ucieczki stracić można było olbrzymie sumy pieniędzy, jakie otrzymywano za okup. Na wybór Kale do tego właśnie celu wpłynęły zarówno względy geograficzne, bliskość stolicy i niedostępne położenie, utrudniające ucieczkę, jak i specjalne zaufanie, jakie żywili chanowie krymscy do zamieszkujących twierdzę Karaimów. Wszakże w Kale również pod strażą i pod zarządem Karaimów znajdowała się mennica chańska, która jednocześnie stanowiła jakby główną kasę skarbową. Nic więc dziwnego, że powierzyć im było można i najważniejszych jeńców[11]).

Dla przykładu opiszę tu warunki, w jakich przebywali najmożniejsi z polskich jeńców, jacy kiedykolwiek znajdowali się na Krymie, a mianowicie wzięci do niewoli pod Korsuniem (1648) obydwaj hetmani koronni: wielki Mikołaj Potocki, i polny Marcin Kalinowski. Do bajek zaliczyć należy[12])

---

[10]) Por. polski opis Krymu z połowy XVII w. Rkp. Bibl. Krasińskich, nr. 2983, str. 3.

[11]) O Czufut Kale pisali O. Akczokrakły, *Nowoje iz istorii Czufut Kale.* (*Izw. Tawricz. Obszcz. Ist. Arch. i Etn.* 1928, t. LIX, str. 158—171). S. Szapszał, *Karaimi w służbie u chanów krymskich.* (*Myśl Karaimska* 1929, t. II z. 1, str. 5—22). *Uzupełnienia i wyjaśnienia* (Tamże t. 1, z. 3—4, str. 1—11). A. E. Krymśkyj, *Czufut Kale.* (*Studiji z Krymu,* str. 9-13) itd.

[12]) N Hannower, *Jawein Mecula,* tłum. polskie u Gawrońskiego. *Sprawy i rzeczy ukraińne,* str. 21.

przesadne wiadomości kronikarza żydowskiego Natana Hannowera, że hetmanom zakuli Tatarzy nogi w ciężkie kajdany. Wprost przeciwnie, obchodzono się z nimi jak najlepiej, a postrzelony w lewą rękę hetman polny Kalinowski[13]) pilnie był leczony. Hetmanowi Potockiemu, który jak wiadomo stracił w rozbitym taborze wszystkie swe osobiste rzeczy, pożyczała żona wielkiego wezyra Sefer Gaziego wytworną pościel i karakułowe kożuchy. Przysługę tę zresztą doliczono do rachunku, o uregulowanie którego w wiele jeszcze lat później upominali się Tatarzy[14]). W Czufut Kale przebywali obydwaj hetmani prawie półtora roku, ponieważ jako okup za nich wyznaczyli Tatarzy olbrzymią sumę pieniędzy, którą nie tak łatwo można było spłacić. Dlatego już nawet po uwolnieniu hetmanów musieli zostać jako zakładnicy ich synowie, a cała sprawa ciągnęła się nadzwyczaj długo.

Wojna i zawierucha domowa, jaka srożyła się podówczas na południu przeszkadzała nieraz punktualnemu dostarczeniu pieniędzy za okup jeńców korsuńskich uwięzionych w Czufut Kale. Często gońcy jadący z okupem na Krym bywali napadani w stepach i obrabowywani z gotówki. Nieraz znów pieniądze nie mogły dojść do miejsca przeznaczenia, ginąc w bliżej niewiadomy sposób[15]). Dość, że rozrachunki z Tatarami dotyczące jeńców korsuńskich ciągnęły się jeszcze latami, a szczególnie po roku 1654, gdy stosunki polsko-krymskie układały się względnie przyjaźnie, ciągle spotkać się można z mocno przedawnionymi pretensjami dotyczącymi okupu lub sum pożyczonych przez jeńców podczas ich pobytu na Krymie[16]).

U nas w Polsce niewola w t. zw. „Gródku", lub nawet krótko „na Kale" miała wyrobioną opinię, jako pewnego rodzaju odpowiednik sławnego konstantynopolitańskiego zamku „Siedmiu Wież" (Jedykułu), inna rzecz, że dawni więźniowie napewno nie wspominali o karakułowych kożuchach ani

---

[12]) T u r g i e n i e v, *Supplementum ad Hist. Russiae Monumenta*, str. 176.

[14]) Archiwum Główne Dział Tatarski, karton 62.

[15]) Por. list Bałabana z Krymu. Rkp. Bibl. Krasińskich, nr 309, str. 191.

[16]) Por. korespondencję dotyczącą tej sprawy A. G. Dz. Tatarski, karton 60 i 61.

jedwabnej pościeli, którą im tam pożyczono, a tylko chcąc uzyskać większą popularność opowiadali wszędzie o kajdanach i głodzie jaki przeżywać trzeba było w tatarskiej niewoli.

Innego rodzaju więźniami, którzy dość często przebywali w „orlim gnieździe“ Karaimów krymskich, byli przedstawiciele dyplomatyczni Polski. Trzeba przyznać, że na całym Wschodzie muzułmańskim godność poselska nie miała takiego poszanowania, jak w krajach chrześcijańskich. Wszyscy dyplomaci, przebywający w Konstantynopolu drżeli przed gniewem sułtańskim, po wybuchu którego często wędrowali do sławnego „Jedykułu“. Dobrze jeszcze było, gdy obeszło się bez kary cielesnej. Posłowie różnych drugorzędnych państw, jak np. raguzańscy (zdarzyło się to nawet z posłem weneckim), brali nieraz w Stambule niezłe lanie. Poseł polski Aleksander Otwinowski uciekać musiał w przeddzień wyprawy cecorskiej ze stolicy sułtańskiej, bo go wezyr na śmierć pono rózgami zasiekać kazał. O mniejszych despektach, na jakie narażeni byli przedstawiciele obcych państw przy stolicy sułtańskiej, szkoda by nawet było mówić.

Biorący przykład z Konstantynopola dwór bahczeserajski również w stosunku do obcych dyplomatów nie przestrzegał zasad grzeczności. Ileż to razy posłowie polscy lub moskiewscy narażeni byli na szturchańce, uderzenia, ciągnięci byli za brody lub za uszy, co na Wschodzie muzułmańskim uważano za największą zniewagę. Czasami przywiązanych do armaty lub pręgierza wystawiano na pośmiewisko gawiedzi. Nic więc dziwnego, że z Polski rzadko kto chciał jechać z poselską legacją na Krym i często w braku odpowiedniego kandydata ze szlachty wysyłano nawet mieszczan, Ormian, lub Tatarów litewskich, którzy łatwiej znosili drobne despekty bahczeserajskich władców.

Kiedy znów dochodziło do wojny pomiędzy Krymem a Polską lub Moskwą, przedstawiciele dyplomatyczni wrogiego państwa byli internowani w Czufut Kale. Czasami taki okres internowania obcych dyplomatów był krótki, niektórzy jednak, jak np. wysłany przed okresem Cecory na Krym poseł polski Florian Oleszko przesiedział tam bezmała dwa lata, bo aż 22 miesiące. Kiedy indziej znów w r. 1639 chan Behadur Girej rozgniewany na posła polskiego Krzysztofa Dzierżka

(bratanka i imiennika słynnego ongiś dyplomaty i znawcy języków wschodnich), prawdopodobnie za to, że nie przywiózł mu należnych od Rzeczypospolitej upominków, kazał mu odebrać broń i konie, a następnie uwięzić w Czufut Kale[17]).

Położenie posłów polskich w Gródku Karaimskim było o wiele gorsze niż trzymanych do czasu wypłacenia okupu jeńców. O ile tamci byli żywieni na koszt właścicieli, którzy dbali o nich naprawdę dobrze, tak że nie zbywało im na niczym, to znów internowanym dyplomatom starano się jak najostrzej pokazać gniew chański. W stosunkach dyplomatycznych pomiędzy Polską a Krymem panował dawny zwyczaj, że dyplomaci obydwóch stron żywieni byli na koszt państwa, na którego terytorium się znajdowali. Otóż odsyłanym do Czufut Kale dyplomatom cofano zaraz przydziały jedzenia, czyli t. zw. „stół chański", a ponieważ pieniądze jakie posiadali zasekwestrowane były przez urzędników krymskich, internowani posłowie narażeni byli więc na głód, dostając tylko niewielkie porcje żywności. Na szczęście przychodzili tu naszym dyplomatom z pomocą Ormianie z Bahczeseraju lub Karaimi z Kale, którzy pokryjomu pożyczali im potrzebne sumy pieniędzy, wiedząc, że będą im oddane z procentem. Taki np. Krzysztof Dzierżek zapożyczył się podczas pobytu w Krymie u tamtejszych Karaimów na znaczną sumę pieniędzy.

Trzeba tu dodać, że i władze polskie w odwet za internowanie naszych posłów na Kale, zatrzymywały jako zakładników na czas dłuższy tatarskich wysłanników. Trzymano ich w pogranicznym Kamieńcu lub wysyłano do leżącego blisko Warszawy Sochaczewa lub Gostynina. Zdarzały się czasami wypadki, że posłowie tatarscy próbowali wydostać się z tych przymusowych miejsc zesłania, a czasami nawet padali ofiarą szantażystów, którzy im proponowali pomoc w ucieczce[18]).

---

[17]) *Essentialia Romaskiewicza.* (*Przyjaciel Ludu*, 1844, str. 53). O działalności poselskiej Dzierżka więcej w rkp. Bibl. Narodowej Pol. F. IV, 94.

[18]) A. G. Libri Legationum nr. 30, str. 17 i rkp. Ossolineum nr. 1338, str. 7—8.

Dużo możnaby pisać o przeżyciach i przygodach w niewoli tych nielicznych uprzywilejowanych jeńców, natomiast ze względu na specjalne nastawienie źródeł o wiele mniej można powiedzieć o losach tych tłumów szarych ludzi, których los zagnał do niewoli tatarskiej. A dola ich była przeróżna. Jedni z nich robili kariery, o jakich by marzyć nie mogli w swej ojczyźnie, drudzy wędrowali na dożywotnią ciężką harówkę na sułtańskie galery, większość czekał jednak taki los, jaki był w Polsce udziałem pańszczyźnianego chłopa. Do tego tłumu szarych ludzi, którzy nie mogli sobie pozwolić na zapłacenie okupu, zaliczyć trzeba nie tylko chłopów, ale również i całą masę zagonowej lub nawet średniozamożnej szlachty. Wysyłanie okupu było w tych czasach tak utrudnione, że Tatarom nie opłaciło się rozpoczynać zabiegów o mniejszą sumę. W tej grupie już nie stosowano żadnego podziału co do pochodzenia. Zarówno biedni „urodzeni", jak i przedstawiciele innych stanów jednakowo byli traktowani. To zrównanie społeczne opisuje wierszem kronikarz szesnastowieczny Maciej Stryjkowski:

„A szlachcic nierobotny tam przywilej traci,
by był wojewodzicem rób cokolwiek każą,
Woź, kopaj, orz albo pójdź do galer pod strażą"[19]).

Natomiast pewne przywileje uzyskiwali rzemieślnicy albo jacyś specjalni fachowcy np. śpiewacy, malarze, nawet poeci. Obchodzono się z nimi o wiele lepiej i przedstawiali oni znacznie większą wartość przy sprzedaży. Zresztą był to objaw naturalny, który obserwować było można we wszystkich częściach świata, gdzie istniała instytucja niewolnictwa. Stosunkowo nienajgorszy był los tych niewolników, którzy pozostawali na Krymie. Przeważnie zatrudnieni byli w gospodarstwach rolnych lub ogrodniczych, gdzie pracy było wiele, tak że nie można było znaleźć chwili wytchnienia[20]), ale z drugiej strony ze względu na patriarchalny charakter życia na Krymie traktowano ich jako członków rodziny. Nic więc dziwnego, że dawni pańszczyźniani chłopi znajdowali

[19]) Stryjkowski, *Kronika*, t. I, str. XVII. Wstęp.
[20]) List S. Massalskiego z niewoli 1653 r. Rkp. Arch. Miejskiego w Łodzi (X/1/23).

się nieraz w lepszych warunkach niż u siebie w ojczyźnie i nawet przy sprzyjających warunkach nie chcieli wracać do kraju.

I tych prostych niewolników zagnał czasami twardy los do karaimskiej twierdzy Czufut Kale. Znaleźć więc można w źródłach z tamtych czasów wiadomości o jeńcach, którzy zawędrowali do tej fortecy Karaimskiej. A więc czeladnik z obozu polskiego pod Cudnowem (1660 r.), który przez tatarskich sprzymierzeńców uprowadzony był na Krym, następnie został „na Kale zaprzedany“[21]).

Nie sądźmy jednak, by Karaimi krymscy specjalnie trudnili się handlem niewolnikami. Coprawda nie byłaby to rzecz zupełnie dziwna, — przeglądając źródła z tamtych czasów odnosi się wrażenie, że cały Krym przechodził istną „gorączkę niewolniczą“. Po cichu handlowali sprowadzonymi przez Tatarów niewolnikami nawet poważni kupcy genueńscy z Kafy, lub Grecy z Bahczeseraju. Prawdopodobnie jednak Karaimi krymscy nie handlowali zawodowo niewolnikami, a jedynie tylko zajmowali się pośrednictwem w wykupie tych nieszczęśliwych ofiar najazdów tatarskich. Kto wie czy nie istniała nawet cicha spółka pomiędzy Karaimami polskimi a krymskimi, mająca na celu wspólną wymianę niewolników. Wiemy, że w XVI i XVII w., a więc w okresie gdy nie działały jeszcze żadne zakony trynitarzy, wyznawcy tej najmniej licznej na ziemiach polskich religii karaimskiej zajmowali się wykupem jeńców polskich z niewoli tatarskiej. Co ciekawsze, Karaimi polscy zajmowali się na naszym terenie wykupem jeńców tatarskich i tureckich jakich niemało znajdowało się na terytorium Rzeczypospolitej[22]). Ze zrozumiałych przyczyn Karaimi polscy zajęci wykupem jeńców, która to rzecz nie należała do najłatwiejszych, musieli posiadać odpowiednich wspólników i agentów na Krymie. Wiemy zaś, że poczucie łączności między Karaimami polskimi a krymskimi nigdy nie uległo przerwaniu i zawsze było żywe[23]).

[21]) A. G. Dz. Tatarski, kart. 60, tecz. 117.

[22]) A. Zajączkowski, *Karaimi na Wołyniu* (*Rocz. Wołyński*, t. III, str. 166—7). B. Baranowski, *Przyczynki do stosunków Karaimów polskich ze Wschodem muzułmańskim.* (odb. z *Myśli Karaim.* 1938, str. 9).

[23]) Zajączkowski, *Opis podróży do Ziemi Świętej.* (*Myśl Karaim.* t. II z. 3—4, str. 26).

Sprawa wykupu jeńców polskich z niewoli tatarskiej była rzeczą nadzwyczaj skomplikowaną. Teoretycznie samo państwo poczuwało się do obowiązku zajęcia się losem tych, którzy w walce z muzułmanami dostali się w jasyr. Pamiętać jednak trzeba, że chronicznie cierpiący na brak pieniędzy skarb nie mógł się zdobyć nigdy na tego rodzaju wydatki i sprawa pozostawiona była, jakbyśmy dziś powiedzieli, „prywatnej inicjatywie". Najczęstszym miejscem wymiany jeńców była wysepka na Dnieprze nazywana zwykle w źródłach „Karajteben", która leżała jakby na granicy (zresztą nigdy nie wytyczonej naprawdę) polsko-tatarskiej. Zawsze jednak przy ostatecznej wymianie dochodziło do różnych sporów, tak że wypłaty bywały kilkakrotnie przerywane zanim doszło do ostatecznego rozrachunku[24]). Czasami też tego rodzaju pertraktacje odbywały się na terenie Mołdawii, jako państwa neutralnego, w Jassach lub Chocimie.

Natomiast niezbyt owocna była działalność zakonu, który za cel postawił sobie wykupywanie jeńców z niewoli muzułmańskiej, a mianowicie trynitarzy. Możliwe, że działalność ich w innych krajach, a szczególnie w Hiszpanii, gdzie zgromadzenie ich powstało w XII w., była bardziej ożywiona. Natomiast na teren Polski przybyli oni dość późno, bo dopiero za czasów Sobieskiego, a ich pierwsza wyprawa po jeńców do tureckiego wówczas Kamieńca miała miejsce w 1688 r., w czasie której udało im się raptem wykupić aż... 8 niewolników. Ogółem dysponujący olbrzymimi sumami pieniędzy trynitarze od 1688 r. do 1783 r. odbyli 18 wypraw, w czasie których wyswobodzili 517 jeńców. Sumując całą, przereklamowaną zresztą, działalność zakonu trynitarzy na naszym terenie odnosi się wrażenie, że mimo wszystko nie wywiązali się oni w odpowiedni sposób z nałożonych nań obowiązków. Wina leżała głównie w opieszałości samych zakonników, którzy marnotrawili liczne powierzone im legaty i czasami przez kilkanaście lat zrzędu nie organizowali wypraw (redempcji) na Wschód, poświęcając całą swą energię jałowym sporom z innymi zgromadzeniami zakonnymi. Na tym też polu o wiele

---

[24]) Por. rkp. Krasińskich, nr. 4020, str. 12, Arch. Nieświeskie Dz. II, t. VI, nr. 696 a. itd.

więcej zdziałali przedstawiciele naszego Orientu: Karaim i Ormianie.

Trzeba tu dodać, że teoretycznie prawie wszyscy jeńcy polscy z Turcji i Krymu mogliby wracać do kraju bez okupu na podstawie międzynarodowych umów, jakie istniały pomiędzy Rzeczypospolitą a Wysoką Portą. Oto bowiem we wszystkich „listach przymiernych" sułtanów tureckich od czasów Sulejmana Wspaniałego znajdował się punkt, który mówił, że wszyscy jeńcy polscy o ile nie przyjęli w międzyczasie islamu mogą swobodnie wracać do kraju[25]). Inna rzecz, że dyplomaci nasi na terytorium tureckim i krymskim tak bardzo byli skrępowani, że nie mogli przeprowadzać odpowiednich poszukiwań a nawet w wypadkach zupełnie jasnych urzędnicy osmańscy tak potrafili zagmatwać całą sprawę, że bez okupu nie można było niewolników odzyskać. Nawet po traktacie karłowickim z 1699 r., kiedy to naprawdę władze tureckie wykazały jak najwięcej dobrej woli, z trudem udało się od Tatarów odebrać niewielką tylko część jeńców.

Zresztą nieszczęściem było to, że posłowie polscy do Turcji i na Krym nie dysponowali odpowiednią sumą pieniędzy, dlatego też nie mogli prezentami lub łapówkami pozyskać sobie miejscowych urzędników, którzy by mogli im pomóc w tej sprawie. Nawet w wypadku, kiedy sami jeńcy uciekali na kwatery posłów polskich, tatarscy właściciele potrafili siłą odebrać zbiegów. Czasami tylko zdarzało się, że sam chan na znak przyjaźni wobec Polski bez okupu odsyłał do Polski kilku jeńców[26]). Były to jednak wypadki rzadkie i niewielka tylko liczba jeńców w ten sposób odzyskiwała wolność. Najczęściej jednak można było wyjść na swobodę dopiero po opłaceniu wyznaczonego przez Tatarów okupu.

Właśnie ze względu na te trudności, na jakie napotykała wymiana lub wykup jeńców, oraz na brak zorganizowanego na tym polu pośrednictwa podkreślić trzeba doniosłą rolę Karaimów polskich w tych sprawach. Dzięki działalności tych łączników pomiędzy światem muzułmańskim a chrześcijańskim, jakimi byli nasi Karaimi, wielu jeńców polskich, jak

25) A. G. Dz. Turecki, kart. 68 i nast.

26) A. G. Dz. Tatarski, kart. 62, tecz. 9 i 98.

i tatarskich odzyskało wolność. A przytym, co podnieść trzeba, nigdy nie słyszy się o jakiejkolwiek zdradzie lub nieuczciwości ze strony Karaimów. Zarzucała nasza opinia publiczna Ormianom a nawet i Tatarom litewskim, że potrafili nosić płaszcz na dwóch ramionach i jednocześnie służyć Rzeczypospolitej jak i jej muzułmańskim sąsiadom. Natomiast zarzut taki nigdy nie został postawiony naszym Karaimom, chociaż ich podróże na Krym mogły wzbudzać czasami czujną uwagę. Widocznie jednak głębokie poczucie etyczne, jakie ich cechowało, kazało im zachowywać wierność wobec państwa, na którego ziemiach zamieszkiwali.

Tak samo i Karaimi krymscy zawsze wiernie służyli swym tatarskim władcom i nie słychać, by kiedykolwiek złamali zaufanie, jakim ich otaczano. Dlatego też śmiało można było powierzyć ich opiece nie tylko wybitnych jeńców „na Gródku", ale również chańskie skarby i mennice w Kale. Władcy Krymu rewanżowali się im za wierną służbę nadając im „tarchaństwo" (szlachectwo) i otaczając ich stałą opieką[27]).

Przeminęły wreszcie czasy orężnych zmagań Rzeczypospolitej z półksiężycem, przeminęły czasy, gdy jeńcy polscy przebywali w starej warowni karaimskiej. Później już w w. XIX i XX przybywać za to poczęli do Czufut Kale liczni podróżnicy i turyści polscy, ale o nich opowiemy już na innym miejscu.

---

[27]) Szapszał, *Karaimi w służbie u chanów krymskich*, str. 10.

WŁODZIMIERZ ZAJĄCZKOWSKI

Przysłowia, powiedzenia i formułki Karaimów trockich

(Przyczynek do badań nad karaimską twórczością ludową)

Cieniom Matki poświęcam.

Przysłowia tureckie, będące najprostszą formą twórczości ludowej oddawna zwróciły na siebie uwagę badaczy folkloru.

Dlatego też stosunkowo wcześnie ukazują się zbiory przysłowi osmańsko-tureckich, dosyć że wspomnę najważniejsze. W r. 1845 pojawił się zbiór przysłowi w wierszach Hifzi'ego (napisany zresztą w 1 poł. XVIII w.). Za nim idą w ślad zbiory Šinasi'ego (I wyd. — 1852 r., II — 1858 r.), III wyd. reedycja w opracowaniu Abu Zija Tevfik'a w r. 1884 (4004 przysłowi); Tekke Zade M. Sa'id'a, Stambuł 1893 (5746 alfabetycznie ułożonych); Redżeb Mehmed'a—Stambuł 1897; Rešed Faik'a — Stambuł 1912 i wiele innych.

Ogłoszone zostają również zbiory przysłowi innych ludów tureckich. Tak turkiestańskie — wydał A. v. le Coq, Lipsk 1912; kirgiskie — Katarinskij, Orenburg 1899 i Pantusoff, Kazań 1899; uzbeckie — Ostroumoff, Taszkent 1895; azerbajdżańskie — Zejnałły, Baku 1926; Radłow w „Próbach literatury ludowej plemion tureckich" opublikował w I t. — przysłowia Turków ałtajskich i Teleutów, w VI t. — Tarańczów. Przysłowia Tatarów krymskich zebrane przez Bodaninskiego, Martino i Murasowa wydano pod redakcją Samojłowicza i Faleva, Symferopol 1915 (por. recenzję Vl. Gordlevskiego pt. Zamečanija na „Poslovicy krymskich tatar" izdannyja P. A. Falevym — w Zapiskach Vostočn. Otd. Russk. Archeol. Obšč. t. XXV, str. 89—132); Tatarów kazańskich — Minijif, Kazań 1904; żółtych Ujgurów — Małow w 1914 r.; Jakutów — Piekarski; Turkmenów — Geldijew w 1925 r. O przysłowiach pisał ogólnie Berezin w artykule pt. „Narodnyja poslovicy tureckogo ple-

mieni" 1856; F. Hommel i Ahmed Caferoglu — o orchońskich; Brockelmann o przysłowiach u Mahmuda Kaszgarskiego; Kúnos o rumelijsko-tureckich; Mladenov i Čilingirov o przysłowiach Turków z Bulgarii itd.

Pojawiły się również zbiory przysłowi Karaimów. W VII t. „Prób literatury ludowej plemion tureckich" W. Radłowa (Petersburg 1896) znajdujemy 470 alfabetycznie ułożonych przysłowi krymsko - karaimskich. W r. 1910 ukazał się także w Petersburgu hektograficznie powielony zbiór 500 przysłowi ułożony przez panią R. S. Kefeli z tegoż obszaru. Następną pozycją do zanotowania jest zbiorek V. I. Filonienki „Atałar sozy" — karaimskije posłovicy i pogovorki (odb. z Izvestii Tavrič. Obšč. Ist. Arch. i Etn. t. III (60), Symferopol 1929 z 146 przysłowiami Karaimów krymskich wraz z tłumaczeniem rosyjskim i krótkimi uwagami. W r. 1930 tenże badacz ogłosił w III t. Izvestii krymskago pedagogičeskogo instituta w Symferopolu „Materiały po izučeniju karaimskoj narodnoj poezji — posłovicy i pogovorki", gdzie znajdujemy 431 przysłowie krymsko-karaimskie bez tłumaczenia i objaśnień (por. recenzję prof. T. Kowalskiego w Körösi Csoma Archiv t. II z. 5 (1930), str. 369—373). Następny z kolei zbiorek przysłowi Karaimów krymskich opublikował B. Kokenaj w „Karaj Awazy" zesz. 8 (1935), str. 19 — 22 z 84 przysłowiami, które Aleksander Mardkowicz zaopatrzył w tłumaczenie w narzeczu łucko-halickim.

Co się tyczy przysłowi i powiedzeń Karaimów łuckich, halickich i częściowo poniewieskich, doczekały się one ogłoszenia w różnych wydawnictwach nieodżałowanego pracownika na niwie kulturalnej, Aleksandra Mardkowicza, który temu zagadnieniu poświęcił sporo miejsca. Na str. 17—19 jego „Łuwachłar dert jiłha" znajdujemy 45 przysłowi i 10 powiedzeń względnie zwrotów; na str. 13 zeszytu VI „Karaj Awazy" — 5 przysłowi, na str. 2—7 VIII zeszytu tegoż czasopisma — 199 przysłowi. W XII zeszycie „Myśli Karaimskiej" na str. 105—108 artykuł A. Mardkowicza pt. „Okruchy ze stołu ojców" zawiera 26 przysłowi. Większość z dotychczas ogłoszonych przysłowi znalazło się w jego specjalnie tej kwestii poświęconej broszurze ze wstępem pt. „Karaim, jego życie i zwyczaje w przysłowiach ludowych", obejmującej 175 pozycyj z tłuma-

czeniem polskim (por. wyczerpującą o niej recenzję prof. Kowalskiego w XI zesz. MK, str. 93—94.) W ogłoszonych w X zesz. „Myśli Karaimskiej" przez prof. Kowalskiego „Materiałach karaimskich ś. p. Jana Grzegorzewskiego" figuruje 7 przysłowi halickich.

Jedynie przysłowia Karaimów trockich jak dotąd prawie nie były publikowane, poza 9 przysłowiami Sz. Firkowicza (z których część bezsprzecznie nosi charakter ludowy), umieszczonymi w „Tekstach karaimskich" prof. Kowalskiego na str. 107 i 299 z dwoma czysto ludowymi przysłowiami, jednobrzmiącymi z Nr. 15 i Nr. 30 niniejszego zbiorku.

Jako wypełnienie chociażby częściowo tej luki pomyślany jest obecny przyczynek, przynoszący 35 przysłowi i 43 powiedzenia wzg. formuły Karaimów trockich, który powstał w latach 1942—1944 ze słów w głównej mierze nieboszczki mojej Matki, Nadziei Zajączkowskiej (1894—1945). Poza tym informatorami moimi byli Jakub Malecki z Poniewieża, zresztą Troczanin z pochodzenia w wieku 60 lat (skrót JM), P. Tynfowicz z Poniewieża, 43 lat (PT) i Adela Żarnowska z Trok, 85 lat (AŻ).

W pierwszej części artykułu znajdują się przysłowia, ułożone alfabetycznie, w skład drugiej — weszły powiedzenia, zwroty, formy powitania, życzenia itp.

Większość zawartych w niniejszym zbiorku przysłowi odznacza się charakterystyczną dla twórczości ludów tureckich dwudzielnością budowy. Zdanie dzieli się na 2 części, paralelnie zbudowane. Często występujący rym świadczy o łatwości tworzenia mową wiązaną. Tu i ówdzie spotykamy również zjawisko aliteracji międzywyrazowej i międzywierszowej a przysłowie Nr. 19 'kołyan konaxka k'op k'erak' stanowi przykład kunsztownej pełnej aliteracji.

Tematycznie znajdujemy duże podobieństwa z przysłowiami łucko-halickimi, czy też krymskimi, gdzieniegdzie trafiają się warianty znane Turkom anatolijskim, azerbajdżańskim, turkestańskim lub Tatarom kazańskim.

Oczywiście zbiorek ten obejmuje tylko nieznaczną część folkloru Karaimów trockich i byłbym bardzo szczęśliwy, gdyby ten krok pobudził innych do ogłoszenia posiadanych materia-

łów, powiększając przez to naszą znajomość tak ciekawego zagadnienia.

I PRZYSŁOWIA

1. *ač džanly k'op ašejt* 'człowiek głodny dużo je,
ačy džanly k'op šoźlejt człowiek rozgoryczony dużo mówi'.
(A. Zajączkowski, Elementy tureckie na ziemiach polskich, Roczn. Tatarski II, 223) wariant krymski podaje Filonienko, Posłovicy i pogovorki Nr. 37 *ač kop ašar, acuvly kop sozler* przykład aliteracji międzywierszowej.

2. *ajt ťeligä ügut, oł kabunat moro k'ugurt'*
'daj (dosł. powiedz) głupiemu napomnienie, on zapala się jak siarka'. Stosuje się w tym wypadku, gdy kto na zwróconą sobie uwagę reaguje zaraz gniewem.

3. *ałmast kuvup, ałyr vatyp*
'(jeśli) nie zabierze ścigając, (to) zabierze bijąc'.
O człowieku nie przebierającym w środkach.

4. *az ašym, tync bašym*
'mało mam jedzenia, (lecz) spokojną głowę'.
Podobnie brzmi przysłowie u Turków anatolijskich por. Velet Izbudak, Atalar sözü, Istanbul 1936, Nr. 171 *azacuk išüm kavgasuz bašim*
azacik ašim kavgasiz (kaygisiz) bašim.

5. *bałyx bašyndan sasyjt.*
'ryba od głowy (począwszy) cuchnie'.
U Turków anatolijskich brzmi podobnie por. Velet Izbudak, Atalar sözü Nr. 20 *Balik bašindan yiyir; Balik baštan kokar.* Również wariant u Gagauzów — Moškov, Nareczija bessarabskich Gagauzów Nr. 225 *bałyk jilk'in bašyndan kokēr.* Aliteracja międzywyrazowa!

6. *b'erńası biťnin sirk'a*
'podarunkiem wszy (jest) gnida'.
Od człowieka nie można żądać więcej niż potrafi dać. por. krymski wariant: Fiłonienko, Atalar sozy Nr. 37 *bitnyn biergieny sirkie,* przysłowie anatolijsko - tureckie brzmi: *çobanin armağani çam sakizi.*

7. *b'er'uvču da k'el'ar'uvču itnin artyna öb'uvču.*

'kto daje i odbiera niech pocałuje (dosł. całujący) psa w tyłek'. por. polskie: kto daje i odbiera, ten się w piekle poniewiera.

8. *b'er'uvčuga k'op, aluvčuya az.*

'dającemu dużo, biorącemu mało'.

Dający skłonny jest przeceniać swą ofiarę, biorący — nie doceniać jej.

9. *bir öl'maśa ekinči jaryx k'ununu k'or'maśt.*

'dopóki jeden nie umrze, drugi nie ujrzy jasnego dnia'. Na nieszczęściu jednych inni budują swoje szczęście. por. krymsko-karaimski wariant u Fiłonienki, Posłovicy i pogovorki Nr. 89 *biri olmiej, biri onmaz*

również u Mardkowicza w zbiorku przysłowi łucko-halickich w „Łuwachłar" pod Nr. 24 znajdujemy — *bir ełmegej ekinci jachsyny kermegej* — to samo w broszurze „Karaim, jego życie i zwyczaje w przysłowiach ludowych" Nr. 153; znane to jest również Turkom z Azerbajdżanu: *biri olmese biri (ikisi) dirilmez* Zejnałły, Azerbajdżan atalar sözü, Baku 1926, str. 14.

10. *bizga k'elgan* 'do nas przybyły,
bizga ušayan do nas podobny'

halicka forma por. T. Kowalski, „Materiały karaimskie ś. p. Jana Grzegorzewskiego" 10 z. MK Nr. 3 *bizge kelyen bizge usayan.* Aliteracja międzywierszowa!

11. *bu bołdu, oł bołdu, kyryidayy iyyyldy.*

'to się stało, owo się stało, pierwszy z brzegu (dosł znajdujący się na skraju) zginął.'

Używa się o ludziach, którzy zamiast pomóc, gdy trzeba, po niewczasie roztrząsają przyczyny wypadku. por. wariant łucko-halicki u Mardkowicza w „Łuwachłar" Nr. 1 *bu bołdu, oł bołdu — kyryjdahy batty.* również Nr. 158 w „Karaim... w przysłowiach ludowych".

12. *čaman atxa kamčude bołušmyt*

'narowistemu koniowi nawet bicz nie pomaga.'

13. *yar kiši kazad öź koturun.*
'każdy drapie swój strup.'
każdy troszczy się o swoje sprawy.
por. polskie „każdy ma swego mola, co go gryzie" lub inne „każdy sobie rzepkę skrobie".

14. *xoťa it'nih uvlu vale kulayy javly.*
'chociaż psi syn, lecz jego ucho tłuste'.
O oportunistach, którzy nie dbają o stronę moralną osądzają ludzi i stosunki wedle tego, czy spodziewają się po nich zysku. wariant południowo - karaimski u Mardkowicza, Łuwachłar Nr. 8 *bolsun jitninde kułahy - inno jawły.*

15. *jemišiń alyp ťer'agińa bolta.*
'zebrawszy owoc, (rąbie) siekierą drzewo (które go wydało)'. Dotyczy postępowania niewdzięcznika,
w „Tekstach karaimskich" prof. Kowalskiego na str. 299 brzmi identycznie, łucko - halickie por. A. Mardkowicz, Łuwachłar — Nr 37 *Jemisin ałyp - teregine balta.* Pozycja Nr. 156 w „Karaim . . . w przysłowiach ludowych'.

16. *jeri jerińa, suvu suvuna — kajtat.*
'ziemia powraca do swej ziemi, woda do swej wody'.
Wszystko wraca do tego, z czego powstało.
por. łucko-halickie: Mardkowicz, Łuwachłar Nr 38 *Suwu suwuna. jeri jerine kajtad.*

17. *kacan bir kojnun tuguń kyrxadlar, ekińčisińďa kujruyu tiťr'ejť.*
'kiedy strzyga wełnę jednej owcy, drugiej trzęsie się ogon' (JM)

18. *kajda čypčyx učad, anda junun kałdyrad.*
'gdzie ptak leci, tam swoje pióra zostawia'. (PT

19. *kotyan konaxka k'op k'erak.*
'zaproszonemu gościowi dużo trzeba'
ciekawy przykład pełnej aliteracji !

20. *kolnu kajsyn bołałmys tišlama, öp any.*
'ręki, której nie możesz ugryźć, ucałuj ją'.
Mahmud Kaszgarski zapisał przysłowie brzmiące jak następuje: Nr 261 *Tašy ysrumasa öpmiš käräk* (Brockel-

mann, Altturkestanische Volksweisheit w Księdze ku czci F. Hirta)
istnieje wariant perski: *dāstī ki nätuvān burīd bājād būsid*,
podobne przysłowie arabskie znajdujemy w zbiorze 5000 przysłowi z Palestyny, ogłoszonym przez Thilo Nr 1029 'Ręki, której nie możesz ugryźć, ucałuj ją i życz jej, aby była złamana'.

21. *k'ormag'ańni k'or'm'a k'uńd'uź čyrax jandyrma.*
'by niewidziane zobaczyć, (godzi się) w dzień zapalić świecę'.
W celu zobaczenia wartościowej rzeczy nie szkoda nawet w dzień zapalić świecy. Tak samo brzmi u Karaimów łucko-halickich: Mardkowicz, Łuwachłar Nr 35 *Kermegenni kerme-kingiz cyrak jandyrma* i Nr 155 w „Karaim ... w przysłowiach" u Karaimów krymskich notuje Fiłonienko, Atałar sozy Nr 51 *gormiegeny gorgien kunduz čirak jakkan*
por. wariant u Tatarów kazańskich podług N. Katanov'a, Materiały k izučeniju kazansko-tatarskogo narečija, Kazań 1898. Nr 73 *kön kürmägän kön kürsä köndöz čyra džandyryr.*
Zwrócić należy uwagę na aliterację międzywyrazową.

22. *k'uńučuńuń eki čolm'agi bišad', bir kanbe:, bir irińbe.*
'u zazdrośnika gotują się dwa garnki, jeden z krwią, jeden z ropą'.

23. *mačy ešikt'an, šyčan t'ešikt'ań*
'(ledwo) kotka za drzwi, (już) mysz z dziury'
Gdy minie niebezpieczeństwo, wszyscy nabierają śmiałości.

24. *mačyg'a ojun, šyčanga olum.*
'dla kotki (to) zabawa, dla myszy śmierć.
W znaczeniu, że jedna rzecz jest komuś korzystna, innemu zaś wręcz zgubna.

25. *maxtayan kyz tojda čyčyłat.*
'chwalona panna na weselu się pokaka'.
Gdy się kogoś bardzo chwali, ten gotów zawieść w decydującym momencie. por. wariant krymsko-karaimski Fiłonienko, Posłovicy i pogovorki Nr 249 *Machtułu kielin tojda osuryr.*

26. *maxtančexnyn boš čolm'agi bišad'.*
'u samochwała pusty garnek się gotuje'
Tak zajęty jest swoją osobą, że nie spostrzega, co się dokoła niego dzieje.

27. *mijusnu 'öpm'a, miśkińd'ań 'povišteťm'a.*
'szpetnego nie całuj, od ubogiego nie pożyczaj'.

28. *ńe b'erir xač kačan öžu jałanyač.*
'co da krzyż, kiedy sam jest nagi'.
Używa się w wypadku, gdy ktoś szuka pomocy u takiego, który jej sam potrzebuje por. łucko-halickie u Mardkowicza, Łuwachłar Nr 36 *Ne berir chac kacan ezi jałanhac*
odmienny wariant krymsko-karaimski notuje Filonienko, Atałar sozy Nr 109 *Nie bierir chač, kačan ol ozu ałynyzyz* (omyłk. zamiast *jałynyz) ahač.*

29. *otun p'ečk'a k'or'a, javłux čarajya k'or'a*
'drzewo podług pieca, ręcznik podług twarzy'.
por. polskie „wedle stawu grobla"
inny wariant: *otun p'ečk'a k'ora, nijeť k'učk'a k'oŕa*
'drzewo stosownie do pieca, ślub stosownie do możności'. por. łucko-halickie: Mardkowicz, Łuwachłar Nr 32 *Otun soba kere, cedaka kicimiz kere.*

30. *'ölm'a ešagim, arpa suvun ičarś*
'nie umieraj mój ośle, będziesz (jeszcze) pił polewkę jęczmienną'. Pociesza się w ten sposób tracących nadzieję por. „Teksty karaimskie" prof. Kowalskiego str 299 identycznie to samo. wariant krymsko-karaimski brzmi nieco inaczej: Fiłonienko, Posłovicy i pogovorki Nr 279 *olme ešiem (jaz kielir) — arpa jersyn.*
Kokenaj, Przysłowia Karaimów krymskich, Karaj Awazy zesz. 8 str. 19 daje inną odmianę *ölma eszszam arpa je; kəładżakga kürpa jersyn.* Turcy anatolijscy mają wariant: *ölme eşegim ölme, yaz gelir yonca biter.* P. Prof. Kowalski wskazał mi przysłowie perskie: *buzäk mämīr kī bähār mī ājäd.*

31. *śoź śoźnu kuvat* wariant: *śoź śoźnu tartat.*
'słowo ściga słowo' 'słowo ciągnie słowo'

por. łucko-halickie: Mardkowicz, Łuwachłar Nr 15 *Sez sezni cyharad*, także krymsko-karaimskie: Fiłonienko, Poslovicy i pogovorki Nr 307 *soz sozyny ačar*. Znany jest wariant tego przysłowia także Turkom anatolijskim por. Velet Izbudak, Atalar sözü Nr 466 *söz sözü açar*, również u Gagauzów — Moškov, Narečija bessarabskich gagauzov Nr 230 *laf lafa ačer*.

32. *ťeliďań 'sorma. öźu ajtyr,*

'głupiego nie pytaj, sam wygada'

por. krymskie u Fiłonienki, Atałar sozy Nr 62 *Deligie sorma, ozü ejtyr;* obok wariant: *Delige sorma, ozy ejtyr. ejtmęsie, kozy ejtyr.*

33. *ťok'k'ań śut' it'k'aďe mačyg'aďe.*

'rozlane mleko i psu i kotu'

Z niepowodzenia wszyscy starają się skorzystać.

34. *unum m'enim ölańgań da ölagim čuvčox usnu taxkan.*

'mąka moja jest przesiana i sito moje na kołku zawieszone'.

W znaczeniu, że wszystko zrobiłem, co do mnie należało. Wariant znajdujemy w 1 połówce čyn'u Nr 104: prof. A. Zajączkowski, Tatarsko-karaimskie piosenki ludowe z Krymu, Rocznik Orientalistyczny XIV, 54 *unum benim elengen...* Istnieje wariant perski. Znajomość tego przysłowia zawdzięczam uprzejmości prof. A. Zajączkowskiego.

35. *uηlu usundan čyyat kresyndan*

'z wielkiego rozumu wychodzi z granic'

wariant: *uηlu usundan čyyat mijińďań.*

'z wielkiego rozumu wychodzi z mózgu' (PT)

Używa się o człowieku, który z nadmiaru uczoności wpada w dziwactwo.

II POWIEDZENIA, ZWROTY i FORMUŁKI

1. *ata! uru tuttum, jeb'er any, kačan oł m'eni jebermiď*

'ojcze złapałem złodzieja, puść go, kiedy on mnie nie puszcza'.

por. polskie: złapał kozak Tatarzyna a Tatarzyn za łeb trzyma.

2. *bar savłuχbe da jabun javłuχbe*
'idź zdrów i przykryj się ręcznikiem'
Mówi się do tego, kogo się chce pozbyć.
por. T. Kowalski, Teksty karaimskie s. 113 w. 1/2 *bar koduj savłuxbā da jabun jawłuxbā*.

3. *xajir bołsun* 'pomyślności!'
formułka pożegnalna przed udaniem się na spoczynek

4. *jaxšy bazar* 'dobrego targu!'
Życzy się wyjeżdżającym z ogórkami na targ.

5. *jaman k'oź tijmagej.*
'oby nie dotknęło złe oko'.
Formułka chroniąca przed złym wzrokiem.
podobnie u łucko-halickich Karaimów — Mardkowicz Łuwachłar *jaman kez seni tijmegej*

por. perskie (wskazał mi łaskawie Prof. Kowalski) *čäšm-e bäd zitū dūr bād* 'niech złe oko będzie od ciebie daleko'.

6. *jeńgil kułaγy čynłaγej*
'niech jego ucho lekko dźwięczy'.
Mówi się, gdy komu dzwoni w uchu.
(por. A. Zajączkowski, Tatarsko-karaimskie piosenki ludowe z Krymu. RO XIV s. 49 przyp. 2).

7. *jetišti kłaklarińa* 'doczekał spełnienia życzeń'.
Stosuje się w wypadku spełnienia czyjegoś życzenia.

8. *joł turar, k'oklarg'a jet'ar.*
'droga wstanie nieba dosięgnie'.

9. *jołuj ačyx, kujruγuja bałčyx.*
'droga twoja otwarta, w twój tyłek glina'.
Gdy się kogoś chce pozbyć. por. Nr 2.

10. *k'eč jaxšy* 'dobry wieczór!'

11. *kim aziź tabanłary kyzył,*
'kto święty jego pięty są czerwone'.
Powiedzenia tego używa się w wypadku, gdy ktoś obmawia bliźnich, wtedy się każe obmawiającemu pokazać pięty i jeśli się okaże, że ma czerwone, ma więc prawo obmawiać. (JM)

12. *kim konaxka ašyn suvutat?*

'kto gościowi jego jedzenie ziębi?'

Gdy się gość skarży, że potrawa jest gorąca, odpowiada mu się tym powiedzeniem.

13. *kołuja savłux*

'twojej ręce zdrowie' (niech będzie zdrowa twoja ręka)

Podziękowanie za pomoc w pracy.

por. T. Kowalski, „Teksty karaimskie" str. 100, 11 *kiplik katynyja*. por. również u Karaimów krymskich: Fiłonienko, Posłovicy i pogovorki Nr 237 *kałyna* (winno być *kołuna*, jak poprawia prof. Kowalski w Kőrösi Csoma-Archiv II zesz. 5. str. 372) *sawłuk*

14. *k'ulgejś śeń ax tišlarb'e da kyzył tilb'e.*

'obyś się śmiał białymi zębami i czerwonym językiem'

w znaczeniu 'obyś był zdrów i wesół'

Białe zęby i czerwony język uchodzą za objawy zdrowia.

15. *k'uń jaxšy* 'dzien dobry!'

16. *ńe bołas?* 'jak się masz'

por odpowiedź Nr 24 *sav eśań soryejs.*

17. *ńečik čyxmyt ayač ormandan, ałej čyxmayej et'm'ak furundan*

'jak nie wychodzi drzewa z lasu (w znaczeniu jak nie zabraknie drzewa w lesie), tak niech nie wychodzi chleba z pieca (żeby stale był)'

Dotyczy to starego zwyczaju, kiedy przy wyjmowaniu chleba z pieca wypowiadano ten zwrot, potem wkładano do pieca łuczywo lub kromkę chleba, aby piec nie był próżny. (AZ)

18. *nem'et ki aryx, vale k'ożu jaryx.*

'nic, że chudy, lecz ma oko jasne'.

Powiedzenie używane przy kupnie koni lub bydła, gdy są chude, ale ich bystre oko wskazuje na dobrą rasę.

19. *net xałej?* 'jak się masz?'

ńeďa xałyj? 'w czym jest twój stan?'

forma powitania

por. odpowiedź Nr 24 *sav eśań soryejs.*

20. *ni 'taam ni tatuv* 'nie ma żadnego smaku'.
Określa się w ten sposób mówiącego bez sensu.

21. *öłułarg'a jaxšy ućmax, biźg'a uzun tirlik.*
'zmarłym dobry raj, nam długie życie'
mówi się po powrocie z uroczystości żałobnych.

22. *ornunda čirigej!* 'niech na miejscu spróchnieje'
Życzenie dla nowobudującego się domu, aby zbutwiał na miejscu ze starości t. j. aby się go nie imał pożar.

23. *oručujuz kabuł bołyej.*
'niech wasz post będzie przyjęty'
odpowiada się na to *siźnińd'e birďań* 'i wasz również'.
Pozdrowienie po odbyciu postu.

24. *sav eśań soryejs* 'abyś całkiem zdrów pytał'
odpowiedź na pytanie Nr 16 *ńe bołas* i Nr 19 *ńet xalej.*

25. *sopxa jazma čarajyna*
'sadzą napisać na jego twarzy'
Używa się powiedzenia, gdy się wydarzy coś ważnego lub zobaczy się kogoś po długim niewidzeniu. (JM)

26. *šoxlux savłux* 'rześkości, zdrowia!'
Używany zwrot przy wyjmowaniu dziecka z kąpieli. (JM)

27. *taf mijima k'eldi esima*
'taf! w mój mózg, przyszło mi na myśl'.
Gdy się coś przypomni.

28. *tan jaxšy* 'dobry ranek'
Ranne powitanie.

29. *ťeńri bołušxej* 'pomagaj Boże'
Życzenie przy pracy.

30. *ťeńri jałčytxej* 'niech Bóg prowadzi w drodze'.
Życzenie dla udającego się w podróż.

31. *ťeńri ornun kajttyryej*
'niech Bóg zwróci jego miejsce = Bóg zapłać'
Podziękowanie za posiłek.

32. *ťenri uvutxej* 'niech Bóg pocieszy'
Życzenie dla pozostających w żałobie po śmierci bliskiej osoby.

33. *tilija savłux* 'twemu językowi zdrowie'

Podziękowanie temu, kto przeczyta 'błogosławieństwo' — *ałγyś* lub 'wspomnienie o zmarłym' *saγynč-zexer*.

34. *tišlarijni sana* 'licz swoje zęby'.

Oparte to jest na przesądzie, zakazującym liczenie osób, aby ich ilość nie zmniejszyła się. Dla odwrócenia uroku liczb liczy się *bir ťuvul* 'nie jeden', *eki ťuvul* 'nie dwa', *üč ťuvul* 'nie trzy' itd.

35. *tojda aśałγej.* 'oby się jadło na weselu'

Mówi się, gdy smakuje potrawa a w domu jest panna lub młodzieniec.

36. *tujmyt miji ńe śoźlejť tili.*

'nie słyszy mózg, co mówi język'

Gdy ktoś zaczyna mówić od rzeczy.

37. *tusnax k'oźuju* 'zastaw za twoje oko'

Ma to być forma odwracająca „złe oko" por. Nr 5.

38. *tuz k'oźuju* 'sól w twoje oko'

Zwrot dla uchronienia przed „złym okiem" por. Nr 37.

39. *tynč džanbe m'ereślam'a*

'spożywać ze spokojną duszą'

Życzenie składane przy pieczeniu wielkanocnych prza-śników „*tymbył*".

40. *tynč k'ečalar* 'dobranoc!'

Odpowiedź na *xajir bołsun* por. Nr 3.

41. *tynčlyx toprayyna* 'spokój jego prochom'

Gdy się mówi o nieboszczyku.

42. *učuzuna b'eřak'at* 'jego taniości błogosławieństwo'

Używa sę tego powiedzenia, gdy się coś tanio kupi.

43. *uzun tirligińďan son*

'po długim jego (jej) życiu'

JAN REYCHMAN

Tłumacze języków wschodnich w Polsce XVIII wieku

W epoce najżywszych stosunków dyplomatycznych ze Wschodem Muzułmańskim w XVI i XVII wieku jako tłumacze języków wschodnich służyli zwykle przedstawiciele zamieszkujących Rzeczpospolitę narodowości znających języki wschodnie z tytułu swego pochodzenia czy też bliskich związków ze Wschodem a więc Ormianie, Karaimi, Tatarzy polscy[1]). Poza tym wielu dyplomatów polskich znało języki wschodnie, mogąc przez to kontrolować pracę tłumaczy. Mimo tego odzywały się wciąż skargi na niesumienność doraźnych tłumaczy.

Wiek XVIII, który niesie ze sobą głębokie przeobrażenia w organizacji dyplomacji dokonuje i reformy w instytucji tłumaczy, zwanych na Wschodzie dragomanami. Z jednej strony, pod wpływem poprzednich doświadczeń, zaczyna się zdawać sprawę z tego, że do użytku dyplomatycznego trzeba znać coś więcej niż wulgarny pograniczny, mówiony język, który wtedy znali nasi Ormianie czy inni tłumacze z pogranicza, że trzeba znać język dyplomatyczny, język akt, dokumentów, naszpikowany słowami i całymi zwrotami perskimi i arabskimi, nie mówiąc już o tym, że dragoman musiał znać też i same te języki arabski i perski. Musi więc wytworzyć się warstwa, warstwa kształconych dragomanów, rekrutująca się w dużej mierze z „Franków" t. j. zamieszkujących Turcję Europejczyków. Obok tego ponawiane są wciąż próby zawodowego kształcenia dragomanów w specjalnych szkołach i wysyłania ich następnie jako „jeunes des langues" do Stambułu dla nabycia praktyki w języku[2]). Idzie to w parze — tak w Polsce jak

[1]) Baranowski B., *Ormianie w służbie dyplomat. Rzeczypospolitej*, „Myśl Karaimska", nr 1, 1946, Zajączkowski An., *Turcja*, (Polska i Polacy w cywilizacjach świata) t. I, zesz. III, Warszawa 1939.

[2]) Picavet *Le français et les langues étrangères dans la diplomatie aux temps de Louis XIV*, Rev. des Sciences Polit. 1928, X—XII, 582. Cechetti *L' insegnamento del turco e del l' arabo in Venezia*, Rev. Orientale, Florencja 1868, I, 11.

i w innych krajach — z zanikiem znajomości języków wschodnich u samych dyplomatów polityków, mężów stanu. Era Zbaraskich, Sobieskich kończyła się.

Praktyka administracyjna doprowadziła w Polsce w XVIII wieku do utworzenia się trzech typów tłumaczy. Z jednej strony tłumaczy potrzebowały instytucje centralne a więc tak kancelaria koronna, jak i hetman wielki koronny, w którego ręku, przez jakiś dziwny usus administracyjny, spoczywały stosunki z sułtanem tureckim, chanem tatarskim itd., z drugiej zaczęła się wytwarzać instytucja tłumacza pogranicznego, na granicy tureckiej, zwykle w Kamieńcu Podolskim. Wreszcie jadące do Stambułu poselstwa też musiały korzystać z usług tłumacza, a o ile nawet nie uzyskano — mimo wielokrotnych starań — „permanencji“ dla posła polskiego nad Złotym Rogiem, to jednak tłumacz często tam rezydował nawet pod nieobecność posła, pełniąc funkcje agenta ad interim.

Na początku XVIII wieku stan jest wpierw tak jak poprzednio. Tłumaczami są pograniczni Ormianie. A więc przy boku Adama Sieniawskiego funkcjonuje Szymon Donahiedowicz, zależny od lwowskiego magistratu, królowie Sasi wysyłają do Stambułu Nikorowiczów ze znanej kupieckiej rodziny ormiańskiej utrzymującej żywe stosunki ze Wschodem, wreszcie w Kamieńcu osiada tłumacz Zachariasz Krzysztofowicz (1730). Jego następca, Mikołaj Czerkies to faktycznie ostatni reprezentant tej dawnej klasy z pogranicznej ludności rekrutujących się tłumaczy. Do tłumacza kamienieckiego należały delikatne zadania nawiązywania pewnego kontaktu z turecką stroną, utrzymywanie stosunków z baszą chocimskim, z hospodarem w Jassach, zbieranie informacji z tamtej strony. Wtedy jednak gdy przyszła chwila, że te informacje naprawdę nabędą wagi, gdy od pogranicznych kontaktów mogły zależeć rzeczy ważne, okazało się że na tłumaczach pogranicznych nie można polegać, że pograniczna znajomość kaba türkçe nie wystarcza a służba u handlarza pasów wschodnich i wywiadowcy handlowo-politycznego królów polskich Szymona Nikorowicza[3]) nie zastępuje kwalifikacji dyplomatycznych. Było to na początku konfederacji barskiej (1768), gdy szło o to aby wobec

---

[3]) Mańkowski T., *Sztuka Islamu w Polsce*, 1935 62–63.

Turków, wyraźnie sympatyzujących z konfederatami, usprawiedliwić postępowanie króla. Czerkies przesyłał najpierw relacje np. o zmianie paszy w Chocimiu[4]), ale z początkiem października Ksawery Branicki pisze do króla, że „Czerkies pisma tureckiego nie umie czytać a do tłumaczenia ich pisma trzeba koniecznie swego mieć tłumacza“[5]). Do pomocy przysłano mu więc z Warszawy Cruttę, o którym niżej obszerniej mówić będziemy, oboje mieli więc sondować teren w Chocimiu, starając się niby pod pretekstem jakichś spraw granicznych i handlowych o tłumaczenie postępowania Stanisława Augusta. Że jednak w gruncie rzeczy nie ufano ani jednemu ani drugiemu dowodem tego jest wskazówka króla w liście do Branickiego z 15 listopada 1768, że obaj tłumacze mają występować razem, gdyż „jeden drugiego będzie strzegł“[6]). Czerkies przeżywszy lat 63, zmarł w r. 1776, i pochowany został w kościele Św. Mikołaja w Kamieńcu, gdzie tablica wmurowana opiewała, że „D. O. M. — tu leży ciało szlachetnego mikołaja czerkiesa tłumacza jenzykow oryentalnych zagranicznych który nayiaśniejszym augustowi III y stanisławowi augustowi królom polskim y rzeczypospolitej z funkcyi swoiey za przywilejem... czyniąc lat 63 przeżywszy wieku swego dług śmiertelności w roku 1776 d. 24 grudnia w Kamieńcu wypłacił uprasza o pobożne west(chnienie)... 7 marca...“[7]).

Gdy ostatni tłumacz z Ormian kamienieckich Mikołaj Czerkies zamykał na wieczność swe oczy, już od szeregu lat i Polska zaczęła posługiwać się tłumaczami z pośród „Franków“ lewantyńskich, już poszukiwać zaczęła tłumaczy kwalifikowanych. Jednym z nich jest przy dworze Augusta III jakiś Marini, zapewne Włoch lewantyński, mianowany tłumaczem orientalnym na Radzie Senatu 29 sierpnia 1744, przy czym zaznaczono, że „ma on uczyć młodzi języków orientalnych“. Funkcjo-

---

[4]) Lubomirski St., *Pamiętniki,* (wyd. Konopczyński), Kr. 1925 4.

[5]) Gumplowicz L. (wyd.) *Korespondencja m. Stanisławem Augustem a Ksawerym Branickim...*, Krak. 1872, 122.

[6]) tamże 157.

[7]) Prusiewicz A., *Cmentarze kamienieckie,* „Litwa i Ruś“, luty 1912, 114-115, o Czerkiesie poza tym dr Antoni J., *Nowe opowiadania hist.* (Lwów 1878) 158-159 i tegoż *Zameczki podolskie na kresach multańskich,*. Warsz. 1880, 247—254. Pensja Czerkiesa w Vol. leg. VII, 303.

nuje on jeszcze w okresie wojny siedmioletniej, jest nawet mowa o wysłaniu go przy jakiejś misji na Wschód. W każdym razie ciekawym jest, że tak jak na Zachodzie Europy, tak i u nas na tłumaczy zaczęto kłaść obowiązki szkolenia nowych tłumaczy[8]).

Lewantyńcem, jakimś pół-Grekiem pół-Wenecjaninem był też dragoman przy poselstwie Chomentowskiego, pozostawiony po jego wyjeździe, jubiler stambulski Jerzy Lomaca. Otrzymał on nawet list uwierzytelniający jako konsul Rzeczypospolitej, ale Turcja nie uznała tej jego funkcji i pozostał on tylko w nieoficjalnym charakterze tłumacza i agenta polskiego a właściwie obserwatora, którego obowiązki ograniczały się do raportów, opieki nad misjonarzami i sprowadzania pewnych osobliwości wschodnich jak balsamów czy kawy dla dworu polskiego. W r. 1735 został odwołany ze swego tłumaczowskiego stanowiska. Miał jeszcze być użyty jako tłumacz języków wschodnich przy boku króla, ale się nie nadawał, nie miał też ochoty opuszczać Stambułu, został więc zwolniony ze służby. Zmarł w r. 1744[9]).

W połowie XVIII wieku wysuwa się jako dragoman polski jeszcze jeden Lewantyniec o dość wysokich kwalifikacjach i zasługach Franciszek Giuliani[10]). Został on tłumaczem w Stambule po Lomace w r. 1736, przy pośle Stadnickim. Coprawda w r. 1743 podczas poselstwa w Stambule Piotra Benoego, instygatora koronnego, poseł usunął Giulianiego od prac pod pozorem, że źle tłumaczy jego mowy na język turecki, ale przyczyna tej niechęci Benoego do Giulianiego była polityczna, gdyż Giuliani był zausznikiem dworu saskiego, poza tym Benoe mógł sobie na to pozwolić, gdyż sam władał językiem tureckim i konferencje z wielkim wezyrem odbywał w cztery

[8]) W r. 1743 Mariniego sprowadza do Stambułu na miejsce Giulianiego poseł Benoe, por Konopczyński, *Polska a Turcja,* Warsz. 1936, 153.

[9]) Konopczyński j. w. 89-90 i 119. Jakiś Lomaca był uczniem kolegium orientalnego przy szkole Louis le Grand w Paryżu 1700—1708.

[10]) O Giulianim Konopczyński j. w. 150 i 160, Grzegorzewski J., *Dwa fermany sułtańskie z XVIII w.* Rocznik Orientalist.,I, cz. II 1918, 323; o jego zbiorach orientalistycznych Sestini D.,*Lettres,* Paryż 1789, I, 398-399; o jego wiedzy orientalistycznej Déherain H., *Ruffin diplomate français et les orientalistes autrichiens,* Revue d'histoire diplomatique, 1925, 202.

oczy. Giuliani miał poza tym opinię właśnie człowieka biegłego w językach i sprawach wschodnich. Pod jego wskazówkami, jako biegłego orientalisty, przygotowywano misję podkomorzego litewskiego Mniszcha do Turcji (1756), w której sam wziął udział, tak samo jak i w poselstwie Podoskiego (1760). Poza znajomością wschodnich arkanów dyplomacji, Giuliani miał opinię biegłego orientalisty i znawcy wszelkich gałęzi wiedzy o Wschodzie. Był znawcą medycyny orientalnej, opracował historię Turcji (pracę tę pozostawił w rękopisie), zebrał też piękny zbiór książek i rękopisów wschodnich. Niestety u schyłku życia miał on rzekomo zawieść pokładane weń zaufanie i przy tłumaczeniu akt z języka tatarskiego dopuścić się jakichś omyłek, które pociągnać za sobą miały szkodę dla Polski w rokowaniach z Tatarami. Zarzuty, które mu z tego powodu czyniono tak go przejęły, że ze zgryzoty dostał ataku serca i umarł[11]).

Współcześnie z Giulianim był jeszcze jakiś tłumacz też Lewantyniec, niejaki Serafin, zmarły ok. 1764.

W ramach wielkiej reformy aparatu administracyjnego zainicjowanej jeszcze przez Czartoryskich podczas konwokacji po zgonie Augusta III a kontynuowanej następnie przez Stanisława Augusta nie mogło zabraknąć i reformy dragomanatu polskiego, która jest przedmiotem wielkiego zainteresowania tego króla, doceniającego w pełni korzyści płynące z wykwalifikowanych tłumaczy języków wschodnich. Jeszcze za konwokacji Czartoryscy, potem na początku panowania i król angażują szereg nowych tłumaczy, mających z jednej strony zapełnić powstałe wakanse, z drugiej zaś uzupełnić źle dotychczas funkcjonujący aparat do tłumaczeń dokumentów i listów

[11]) Nekrolog Giulianiego „przeszłego oryentalnych języków tłumacza", w Suplemencie do Wiadomości Warszawskich, nr 47, z 12 czerwca 1765. Nie wiadomo dlaczego Askenazy w *Die letzte polnische Königswahl*, Getynga 1894, czyni go „markizem" (str. 60); tytuł ten jest zresztą też w jakimś doniesieniu agenta mołdawskiego La Roche z ok. 1760 druk. u Iorga, *Documente privitoare la familia Callimachi*, Bukareszt 1902, jest to niewątpliwie jakaś pomyłka przy przepisywaniu, gdyż rodzina Giulianich (prawdopodobnie pochodząca z Wenecji, gdzie tego nazwiska było szereg drukarzy i księgarzy w XVII i XVIII w. por. Legrand, *Bibl. Hellen.* I, 97, III, 429) nie była wogóle rodziną szlachecką i nasz Giuliani był nobilitowany w 1765, por. Vol. Leg. VIII, 169.

w językach wschodnich. Angażowanie to odbywa się jednak dość przypadkowo i dlatego nie zawsze przynosi spodziewane korzyści. Sekretarz kancelarii koronnej Ogrodzki skarży się w r. 1767, że „mamy więcej tłumaczy niż nam potrzeba, nie wiemy nawet co z nimi robić“[12]). Zaangażowany został na tłumacza języków wschodnich do Warszawy jeszcze podczas bezkrólewia Antoni Saadet, niewątpliwie Lewantyńczyk, ale rychło okazało się, że nie posiada on odpowiednich kwalifikacyj językowych. Ogrodzki skarży się, że „Saadet nie umie tłumaczyć, musi mieć słowniki, trzeba go oddalić, niech Boskamp wyszuka innego“[13]). O Saadecie więcej już nie słyszymy, zdaje się, że opuścił Polskę, na jego miejsce zaangażowany został przez Boskampa Antoni Łukasz Crutta.

Antoni Łukasz Crutta należy już do owych dynastyj dragomanów, gdzie całe rodziny z ojca na syna zajmują się tłumaczostwem, obojętne od dworu, któremu się służy, zmieniając poselstwa przy których się funkcjonuje jak rękawiczki. Antoni Crutta pochodził z Albanii i zwał się Albańczykiem, choć czasem uważano go za Toskańczyka; był on niewątpliwie albańskim Włochem, katolikiem i zdaje się, że poddanym weneckim. Rodzina Cruttów znana była w Albanii. Sam Crutta nie był nigdy żadnym kanclerzem weneckim jak to w niektórych bałamutnych życiorysach dotychczas figuruje, ale był pierw tłumaczem od r. 1747 a następnie kanclerzem konsulatu weneckiego na Cyprze. Zaangażowany przez Boskampa, przybył w listopadzie 1765 roku do Warszawy, przelotnie towarzyszył jeszcze poselstwu Aleksandrowicza do Stambułu, poczym osiadł w Warszawie jako tłumacz kancelarii koronnej z wyznaczoną przez Senatus Consilium a potwierdzoną przez sejm 1766 roku pensją 600 cz. złotych rocznie. W r. 1768 wysłany był na pogranicze podolskie, aby pomóc nieco niezdarnemu w dyplomacji Czerkiesowi przy kontaktach z baszą chocimskim, którego Crutta znał jeszcze ze Stambułu. Crutta miał bywać w Chocimie, ale nie „qua delegatus od króla, ale tak niby przypadkiem i aby dawał do zrozumienia, że król nie jest partyzant Moskwy . . .“[14]). Branicki bardzo dużo się spodziewał „po

[12]) Boskamp z Warszawy do Everhardta 15 czerwca 1767, Czartor.
[13]) Ogrodzki do Boskampa do Zaleszczyk 13 grudnia 1764 (Czartor. 625).
[14]) L u b o m i r s k i, *Pamiętniki*, 11.

obrocie i rozumie Crutty"[15]). W r. 1777 przydzielony był Crutta do przybyłego do Warszawy poselstwa tureckiego Numan-beja, przy czym wyraźnie zaznaczono, że „od króla, ministerium. marszałka tylko Crutta będzie używany i on będzie sprawę zdawał"[16]). W r. 1775 uzyskał Crutta indygienat polski, 26 lutego 1778 otrzymał tytuł konsyliarza legacyj zagranicznych[17]).

Crutta znał niewątpliwie dobrze nie tylko język potoczny, ale i język dyplomatyczny turecki. Jemu też powierzono dzieło przełożenia na język łaciński znajdujących się w archiwum Rzeczypospolitej dokumentów wschodnich. Crutta przełożył dużą część tych dokumentów, tłumaczenia zaopatrzył w swój podpis z nazwiskiem i datą i te przekłady służyły dotychczas późniejszym historykom do zapoznania się z treścią dokumentów. Tym nie mniej i przekłady Crutty nie zawsze są zupełnie wierne, zdarzają się i u niego pewne niedokładności naprzykład z tłumaczeniem dat[18]). Zarzucano też Cruccie, że źle tłumaczy akta w związku ze sprawą poddanego tureckiego Seyid Omera, który toczył proces z Polką Puławską, ale była to pewnie złośliwość zainteresowanej strony. Szło między innymi o tłumaczenie wyrazu „ilâm"[19]).

Po rozbiorach Crutta osiadł u swego zięcia Bedlińskiego pod Grójcem. W r. 1810 był 15 maja obecny na posiedzeniu Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Warszawie, na które był zaproszony poseł turecki przy Napoleonie Enim Vahid Effendi[20]). Zmarł 17 stycznia 1812[21]).

---

[15]) Gumplowicz j. w. 140 — 141.

[16]) Marylski *Dziennik podróży i pobytu*, 23.

[17]) Vol. Leg. VIII, 169.

[18]) Rypka J. w Archiv Orientalni, tom II, 2.

[19]) Zarzuty Seyid Omera co do przekładów Crutty, Arch. Gł., Zbiór Popielów 206.

[20]) Kraushar A., Towarzystwo Przyjaciól Nauk, ks. II t. I, Warsz. 1901 przyp. 12; może to ten sam co Seyid Vahid Effendi, który był posłem do Napoleona w 1807 r. i przejeżdżając przez Polskę napisał wiersz na zdobycie Gdańska wydany następnie przez Jauberta, por. Journal Asiatique 1842, styczeń.

[21]) Życiorys Crutty u Marylskiego oraz w Polskim Słowniku Biograficznym, IV, 109-110 (Konopczyńskiego), w obu mylne informacje np. o tym jakoby Crutta był kanclerzem Rzeczypospolitej Weneckiej.

Poza Antonim Cruttą inny członek tej rodziny też był na polskiej służbie wykazując dużo więcej ruchliwości; część naszych historyków myliła go często z Antonim. Był to jego brat Piotr Crutta. I on przyjęty został przez Boskampa na polecenie posła angielskiego Abbotta, i on przybył z Cypru, aby po wyjeździe Aleksandrowicza pełnić obowiązki tłumacza przy pozostałym w Stambule agencie polskim Everhardcie i zawiadywać założoną wówczas przez Stanisława Augusta szkołą orientalną. Crutta miał uczyć młodzieży włoskiego i francuskiego a obok tego spełniać funkcje zbieracza informacji dla Everhardta[22]. Ale rychło stosunki między Cruttą a jego przełożonym ochłodły, Cruccie zarzucono, że zajmuje się zbieraniem wiadomości, ale nie dla użytku placówki polskiej tylko dla swego brata w Warszawie, tworząc przez to cały system plotkarsko - szpiegowski między Warszawą a Stambułem. Nie było to nic dziwnego, gdyż większość tych Lewantyńców tym procederem się wtedy trudniła. Poza tym zarzucał Everhardt Cruccie, że nie zna dość ani języka tureckiego ani perskiego, który wtedy na Wschodzie grał mniej więcej tę rolę co francuski na zachodzie Europy. Dość, że w r. 1767 Piotr Crutta opuścił polską służbę i został dragomanem ambasady angielskiej. Na służbie angielskiej przebył teraz ćwierć wieku. Gdy w r. 1792 ambasador polski w Turcji Piotr Potocki poszukiwał biegłego tłumacza, znów Piotr Crutta, za protekcją prawdopodobnie swego brata z Warszawy został dragomanem polskim i zyskał sobie duże poważanie[23]. W przeciwieństwie do dotychczasowego dragomana d'Alexandra Crutta miał chyba wzięcie u Porty i znajomość spraw tureckich, szczególnie nawigacyjnych[24]. Była powszechna opinia o zdatności Crutty „którego usługi użyteczniejsze by okazały się gdyby nie tak późno do nich był

---

[22]) Smoleński, *Polska szkoła orientalna w Stambule (1766-1795)*, Zaleski Br., *Stosunki Polski z Portą Ottomańską*, Rocznik Tow. Hist Lit. w Paryżu, 1869, 128, 152.

[23]) O przyjęciu Piotra Crutty przez Potockiego dziennik Bułhakowa 13/24 maja 1792, Kalinka, *Ostatnie lata*, II (1891), 388.

[24]) O kwalifikacjach Crutty Piotr Potocki do podkanclerza Chreptowicza ze Stambułu 27 lipca 1792, Waliszewski. Ostatni poseł polski do Porty Ottomańskiej, II, 94.

wziętym"[25]). 15 maja 1792 był u Numan-beja, dawnego posła w Warszawie, który wyraził zadowolenie, że on jest dragomanem, gdyż z nim może mówić poufale[26]). Ale gdy Crutta energicznie zakrzątnął się za „tayinem", to jest strawnem wypłacanym przez skarb turecki obcym dyplomatom, którego Porta odmawiała Potockiemu, musiał wysłuchiwać od reiseffendiego 19 czerwca gorzkich wymówek. „Crutta, jesteś dawno dragomanem, masz doświadczenie i winieneś znać Portę! Słyszałeś kiedy żeby misji której ekstraordynaryjnej płacony był tayin dłużej niż nad 6, 8 do 10 miesięcy?..."[27])

Po likwidacji misji Potockiego przyjechał Crutta do kraju, gdzie nań podejrzliwym okiem spoglądał Siewers[28]); a gdy wybuchło powstanie Kościuszkowskie zaofiarował Radzie Najwyższej Narodowej swe usługi, pragnąc wykorzystać swą znajomość języków i stosunków wschodnich. We wrześniu 1794 roku został wysłany w tajnej misji do Stambułu dla nawiązania tam kontaktu z życzliwym Polsce ambasadorem francuskim Descorchesem. Crutta przybył do Stambułu już po upadku powstania, ale razem z Descorchesem zdołał jeszcze poruszyć nieco Portę, poczym pilnował pałacu b. ambasady polskiej i opiekował się uchodźcami polskimi, rozbitkami z niefortunnych legionów wołoskich. Gdy w r. 1795 przybył nad Złoty Róg agent emigracji polskiej Michał Ogiński, Crutta znów był mu dodany w charakterze dragomana. Przez Descorchesa związał się z Francja rewolucyjną i wszedł potem na jej usługi jako dragoman przy misji inżynierów francuskich w Turcji z generałem Ménant, a potem jako kierownik francuskiej szkoły języków wschodnich w Stambule (École des jeunes des langues). Zmarł na panującą zarazę jesienią 1797 r.[29])

---

[25]) Skrzetuski sekretarz Piotra Potockiego w liście z 31 października 1792 (Arch. Gł., Zbiór Popielów, 104).

[26]) Diariusz poselstwa Piotra Potockiego 15 maja 1792 rkp. Krasińs. 273 str. 68.

[27]) Diariusz pos. Piotra Potockiego.

[28]) Siewers do Igelstroma 17/28 stycznia 1794, B l u m, *Ein russ. Staatsmann (pam.* Siewersa), Lipsk, IV, (1858) 17.

[29]) Piotra Cruttę mylono często z Antonim; rozróżnił ich R y p k a w Archiv Orientální 1930, II, 3; tak samo osobno ujmuje Piotra K o n o p c z y n-

Na przykładzie Cruttów widzimy cały kosmopolityzm ówczesnego środowiska dragomanów i agentów europejskich na Wschodzie. Antoni był na służbie weneckiej, potem polskiej, Piotr na polskiej, potem na angielskiej, znów na polskiej, wreszcie na francuskiej. Jeszcze jeden brat Józef był dragomanem rosyjskim, ale według relacji jego zwierzchnika, chargé d'affaires rosyjskiego Petersona, do prac piśmiennych w językach wschodnich nie nadawał się, raczej aby go posyłać na rozmowy do Turków[30]. Widocznie język mówiony znał dość biegle. Jeszcze jeden brat Aleksander był też na usługach Rosji. Syn Piotra był „jeune des langues" angielskim, potem francuskim.

Druga taka dynastia dragomanów, której przedstawiciele otarli się o polską służbę, to rodzina Chabertów, pochodzenia zdaje się francuskiego. Dotychczas Chabertów tych u nas mylono, spróbujemy więc ich zidentyfikować. W połowie XVIII wieku jakiś Franciszek Chabert Francuz, sprowadzony był jako piekarz z Drezna do Jass. Jan Chabert był sekretarzem strażnika koronnego, potem marszałka wielkiego koronnego Stanisława Lubomirskiego a później opuścił Polskę i został pierwszym dragomanem poselstwa neapolitańskiego w Stambule. Jan Chabert polecił swego brata Franciszka, który dzięki Stanisławowi Lubomirskiemu dostał się w charakterze tłumacza języków wschodnich przy Komisji Wojskowej do polskiej służby, współcześnie mniej więcej z Cruttą w 1765 r. Ale w przeciwieństwie do Crutty, którego ślady działalności widzimy do dziś dnia w postaci przełożonych — gorzej czy le-

---

ski w Pols. Słow. Biogr. IV, 109-110, ale nie podając dokładniejszych szczegółów o nim; data śmierci Piotra Crutty u Déherain H., *La vie de Pierre Ruffin, orientaliste et diplomate*, I, Paryż 1929, 118-119, życiorys jego: Reychman J., *Piotr Crutta, emisariusz Kościuszki do Stambułu*, Warszawa 1938, tamże literatura, por. też podania Piotra Crutty z materiałami biograficznymi z 1793 i 1794. Pop. 104 (Arch. Gł.), por. też Arch. Woronc XIV, 38, 121 i 123, Ogiński, *Memoires*, II, III, 134, 156, Kukiel, *Próby powstańcze*, 329-330, Kraushar, *Barss*, 162, Marcere, *Une ambassade á Constantinople — La politique orientale de la Revolution Francaise* Paryż 1927, II, 54-55, 74-75.

[30]) Raport Petersona dla Repnina z 16. listopada 1775, Sbor. Istor. Russ. Obszcz. XIV, 515.

piej, ale w każdym razie tłumaczonych — dokumentów wschodnich w naszych archiwach o działalności Chaberta nic nie słyszymy. Zdaje się, że jego stanowisko wogóle było zbędne wobec tego, że na miejscu był ruchliwy Crutta. Już w r. 1768 cofnięto mu pensję, Komisja Skarbowa notą z 1 stycznia 1770 wyraziła opinię, że wystarczy w zupełności jeden tłumacz języków wschodnich, ale król jeszcze go jakoś obronił. Był on zresztą chory, w r. 1772 prosił o urlop zdrowotny. Zmarł 30 lipca 1779. Żonaty był z córką Antoniego Crutty[31]). Jego bratanek, syn Jana, też Franciszek Chabert, junior, był potem dragomanem polskim o czym niżej jeszcze mówić będziemy. Piotr Chabert, kupiec, osiedlił się w Jassach, łożył tam na rozmaite fundacje religijne, był w kontakcie z posłem francuskim w Stambule, korespondował i z Polską; inny znów Chabert, Franciszek założył w r. 1786 w Jassach fabrykę szkła. Syn Piotra Chaberta, Antoni był oficerem marynarki rosyjskiej w Odessie. Jakiś Chabert był do r. 1787 francuskim „jeune des langues"[32]), studentem języków wschodnich przy uniwersytecie paryskim a jeszcze inny Chabert, Tomasz, wychowanek austriackiej akademii orientalnej w r. 1781[33]), wydał w r. 1800 w Zurychu wyjątki z przekładu Abd ul-Latifa biografii i antologii tureckich[34]) poetów a potem był współpracownikiem Wacława Rzewuskiego w jego wydawnictwie orientalistycznym „Les Mines d'Orient"[35]). Choć Chabertowie byli jak się zdaje mieszczańskiego pochodzenia, byli spowinowaceni z wieloma ówczesnymi dyplomatami, jak z Herbert-Rathkealem internuncjuszem austriackim, z Ludolfem posłem neapolitańskim, nawet z Saint-Priestem, posłem francuskim.

Gdy w r. 1767 Piotr Crutta opuścił na 25 lat polską służbę, na jego miejsce przyjęty został w charakterze tłumacza nie-

---

[31]) Memoriały Chaberta w Zbiorze Popielów (Arch. Gł.) 158 i 304. Pensja przy Komisji Wojskowej Vol. Leg. VII, 303.

[32]) Dupont-Ferrier G., *Les Jeunes des Langues ou Arméniens à Louis le Grand*, II, Revue des Études Arméniennes, III, Paryż 1923, 42.

[33]) *Die K. und K. Konsular-Akademie von 1754 bis 1904*, Wiedeń 1904, 93.

[34]) Babinger Fr., *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Lipsk 1927, 111.

[35]) Déherain H., *La vie de Pierre Ruffin orientaliste et diplomate*, II, 181.

oficjalnej agencji polskiej Zygmunt Pangali, zwany też czasem Pohlem. Był to też jakiś Lewantyńczyk dziwnej narodowości, zwano go to Grekiem, to znów Prusakiem. Zdaje się, że wybór nie był fortunny, gdyż Pangali była to jedna z najniżej moralnie stojących kreatur w ówczesnym świecie Franków perockich. Być może, że przeważyła tu opinia o jego kwalifikacjach, miał on opinię człowieka wykształconego i znawcy prawodawstwa ottomańskiego, co wtedy było dość rzadkim zjawiskiem[36]). „Il est habile, mais un peu coquin et fourbe“ pisał 17 listopada 1777 Boskamp do Stanisława Augusta[37]). Jako przełożony szkoły orientalnej wpadł w konflikt z uczniami, którym dał się we znaki swym przykrym charakterem. W r. 1776 jeździł z meimandrem (przewodnikiem tureckim dla mającego przybyć posła z zagranicy) po Boskampa do Chocimia[38]), przygotowywał przyjęcie Boskampa, poczem podczas trwania poselstwa był jego pierwszym dragomanem, pozostał po wyjeździe posła przy chargé d'affaires Dzieduszyckim, ale w 1779 roku wynikł jakiś skandal obyczajowy i w sierpniu tego roku opuścił polską służbę, przenosząc się do poselstwa pruskiego. Gdy w r. 1786 nowy rezydent polski w Stambule Chrzanowski poszukiwał dragomana, Pangali znów zaofiarował usługi. Widać, że ta polska służba nie musiała być znów tak źle płatna, że ci wszyscy dragomanowie, tak Piotr Crutta jak i Pangali, mimo zasypywania stale naszych instytucyj skarbowych stosami swych podań i pretensyj, zawsze do tej polskiej służby ciągnęli. Ktoś wszakże doniósł Chrzanowskiemu, że Pangali swego czasu zadenuncjował przed Portą kadilaskiera (ministra spraw wojskowych) Murat Mułłę, jakoby miał on brać pieniądze od Rosji, i Murat Mułła został otruty poza tym Pangali miał brać pieniądze od Morussiego, dragomane Porty, wroga Rosji[39]), Chrzanowski musiał więc z usług

[36]) Déherain H., *Pierre Ruffin et les orientalistes autrichiens*, Revue d' histoire diplomatique, 1925, 206.

[37]) Pop. 235.

[38]) Duzinchievici Gh., *Contributie la istoria relatiunilor polono-romane in timpul lui Grigore Ghica 1776-1777*, Cercet. Istor. X-XII, 1936

[39]) Bułhakow z Konstantynopola do Katarzyny II 1 (12) grudnia 1786 Sbor. Istor. Russ. Obszcz. XLVII, 157-158; Boskamp do St. Augusta 26 maja 1786, Pop. 370.

Pangaliego zrezygnować. Że Pangali skłonny był do tego rodzaju procederów, tego dowodem jest skandal jaki wynikł w 1789, gdy Porta dziwnie wcześnie dowiedziała się o tajnych szczegółach umowy przygotowanej przez Prusy. Tajemnice te zdradził prawdopodobnie Pangali, „un Grec de mauvaise reputation" — jak mówi o nim współczesny raport — którego kupił zdaje się poseł francuski. Rząd pruski zażądał od swego posła w Stambułe, zresztą znanego orientalisty i tłumacza Wejsego, Dieza, aby wydalił Pangaliego ze służby, ale ten, wobec braku solidnych kandydatów na to stanowisko, nie mógł tego uczynić[40]). Ba, co więcej, w okresie rokowań Turcji z Austrią w Szystowie, gdzie Prusy występowały w roli mediatora, znaczenie Pangaliego, jako dragomana posła pruskiego, którym był nasz stary znajomy z Warszawy Lucchesini, jeszcze urosło, co wywołało szereg zdziwionych uwag we współczesnym raporcie francuskim. „Ministerium ottomańskie obdarza dzisiaj łaskami i prezentami Pangaliego, którego chciało jeszcze kilka miesięcy temu wysłać na galery, otrzymał on futro sobolowe („pelisse de Samour"), dano mu konia z uprzężą, wyróżnienie zastrzeżone dotychczas tylko dla ministrów. Zasypuje się łaskami najcenniejszymi w oczach tego Greka, którego Diez tylko dlatego przyjął, że nie miał osoby, któraby z równą łatwością mogła odwoływać i wytaczać znów nowe kłamstwa..."[41]). W okresie rokowań w Szystowie Pangali zmarł tam 24 maja 1791[42]). Dla wskazania koligacyj rodzinnych między tymi rodzinami dragomańskimi dodać jeszcze musimy, że Pangali był szwagrem Giulianiego. W r. 1775 uzyskał nobilitację polską[43]).

---

[40]) Zinkeisen, *Gesch. des Osman. Reiches in Europa*, VI, Gotha 1859, 734-735 i depesza Dieza do Hertzberga z Konstantynopola 24 stycznia 1790 u Iorga, *Acte şi fragmente*, II, 1896, 293-294.

[41]) Choiseul-Gouffier ze Stambułu do min. spr. zagr. Montmorina 22 października 1790 druk. u Filitti I. C., *Lettres et extraits concernant les relations des principautés roumaines avec la France*, Bukareszt 1915, 528-529.

[42]) Luchesini do Hertzberga 24 maja 1791, Vivenot, *Quellen*, II, (1874), 134, 138.

[43]) Część druga niniejszego artykułu ukaże się w następnym tomie „M. K."

SPIS RZECZY*)

*) Obejmuje artykuły pierwszej części t. II, wydanej z okazji zwołania „Wielkiego Karaimskiego Zarządu Duchownego" w maju 1947 r.

Redaktor prof. dr Ananiasz Zajączkowski, Warszawa, Krakowskie Przedmieście 26/28, Instytut Orientalistyczny U. W. Konto czekowe P. K. O. w Warszawie, „Myśl Karaimska", Nr I—4214.